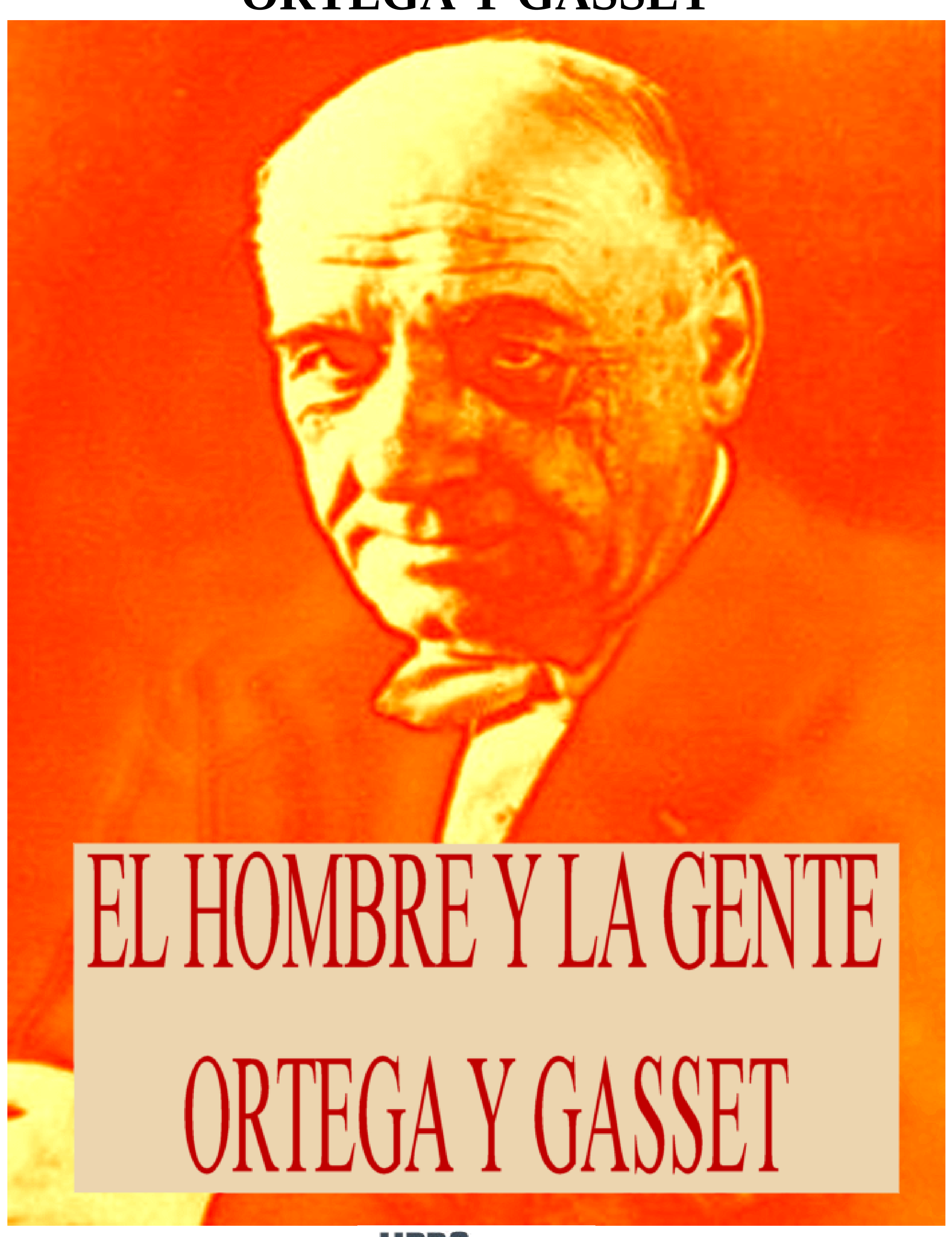
EL HOMBRE Y LA GENTE
ORTEGA Y GASSET



NOTA PRELIMINAR

En su estudio Historia como sistema (publicado inicialmente por la Oxford University Press en 1935), y en reiteradas ocasiones posteriores, venía anunciando Ortega la aparición de un libro suyo que, bajo el título de El hombre y la gente, albergaría su doctrina sociológica. Aparte de sus cursos universitarios -especialmente, un reducido seminario sobre «Estructura de la vida histórica y social»-, fue en una conferencia dada en Valladolid con ese título y en 1934, cuando, por primera vez, expuso públicamente su idea de los «USOS» como realidad constitutiva del hecho social. Conferencia cuyo texto, hasta ahora inédito, incluyo como apéndice III a esta nueva edición de El hombre y la gente, en la que el texto se ha revisado y cotejado conforme a los originales.

En fechas ulteriores a las antes mencionadas, el tema fue uno de los que más ocuparon la labor pública de Ortega: entre sus papeles han aparecido borradores y copias de sus actuaciones en Buenos Aires, Madrid, Alemania -Munich y Hamburgo- y Suiza, siempre bajo ese mismo título. Y la muerte le sorprendió cuando laboraba en la preparación del texto, ya en forma de libro, con vistas a su versión y edición simultánea en Alemania, Holanda y Estados U nidos. Se trata, pues, de la única entre sus obras póstumas en la que he podido tener en cuenta sus propias correcciones y previsiones.

En líneas generales, Ortega conserva el texto que preparó para el curso profesado en el Instituto de Humanidades, en Madrid y 1949-50, *introduciendo cierto número de enmiendas y anexiones, pero sin ultimar el trabajo ni llegar al desarrollo de la totalidad del índice previsto, que abarcaba no doce sino veinte lecciones y reproduzco como apéndice II.*

Antepongo al libro, a modo de introducción, el texto de un folleto dirigido a los asistentes al curso sobre «El hombre y la gente», dado en Buenos Aires, pues la novedad y complejidad de los asuntos integrados en el hecho social, *sumada a la engañosa facilidad frecuente en la forma de exposición usada por Ortega, aconseja hacerse bien cargo de las precisiones que ahí se dan en abreviatura, antes de engolfarse en las varias y actualísimas cuestiones que se abordan en estas páginas magistrales.*

Pues, una vez más, esta obra de Ortega no limita su aspiración a situarse en los anaqueles de los creadores de filosofía, sino a servir a los habitantes del siglo XX *para luchar con los críticos sucesos de nuestro tiempo, y ello mediante el máximo señorío que el hombre puede lograr sobre su destino histórico: mediante la reflexión crítica y la lucidez de la teoría. Pese a su inacabamiento, las cuestiones fundamentales se hallan tratadas en este volumen, el cual, ciertamente, sitúa el urgente y avasallador problema que hoy plantean los temas sociológicos en un nivel de esclarecedor radicalismo no alcanzado por ninguna otra filosofía.*

PAULINO GARAGORRI

[INTRODUCCION][1]

Al reanudar ahora las «Lecciones sobre el hombre y la gente», dadas la primavera pasada, se hace imprescindible tener claro y presente lo que en aquéllas se logró. A fin de descargar las cuatro lecciones que el ciclo de este año comporta del resumen inevitable en que los conceptos obtenidos y aclarados en la serie anterior renovasen su presencia en la mente de los que van a escucharme, y poder desde luego proceder a nuevos temas de mi doctrina sociológica, he creído que fuera bueno concentrar en estas páginas lo más inexcusable.

1 [A titulo de introducción, reproduzco las páginas que el autor publicó en la Argentina, en el otoño de 1939 y en forma de folleto, para uso de los asistentes al segundo ciclo de su curso sobre *El hombre y la gente*.]

Partí de afirmar que buena parte de las angustias históricas actuales procede de la falta de claridad sobre problemas que sólo la sociología puede aclarar, y que esta falta de claridad en la conciencia del hombre medio se origina, a su vez, en el estado deplorable de la teoría sociológica. La insuficiencia del doctrinal sociológico que hoy está a disposición de quien busque, con buena fe, orientarse sobre lo que es la política, el Estado, el derecho, la colectividad y su relación con el individuo, la nación, la revolución, la guerra, la justicia, etc. -es decir, las cosas de que más se habla desde hace cuarenta años-, estriba en que los sociólogos mismos no han analizado suficientemente en serio, radicalmente, esto es, yendo a la raíz, los fenómenos sociales elementales. De aquí que todo ese repertorio de conceptos sea impreciso y contradictorio.

Se hace urgente poner, de verdad, en claro lo que es sociedad, sin lo cual ninguna de las nociones antedichas puede poseer clara sustancia. Pero no es posible obtener una visión luminosa, evidente de lo que es sociedad si previamente no se está en claro sobre sus síntomas, es decir, sobre cuáles son los hechos sociales en que la sociedad se manifiesta y en que consiste. De aquí la forzosidad de precisar el carácter general de lo social.

Pero no está dicho que lo social sea una realidad peculiar. Podría acaecer que fuese sólo una combinación o resultado de otras realidades, como los cuerpos no son «en realidad» más que combinaciones de moléculas y éstas de átomos. Si, como se ha creído casi siempre -y con consecuencias prácticamente más graves en el siglo XVIII-, la sociedad es sólo una creación de los individuos que, en virtud de una voluntad deliberada, «se reúnen en sociedad»; por tanto, si la sociedad no es más que una «asociación», la sociedad no tiene propia y auténtica realidad y no hace falta una sociología. Bastará con estudiar al individuo. Ahora bien, la cuestión de si algo es o no, propia y últimamente, realidad sólo puede resolverse con loS medios radicales del an41isis y la técnica filosóficos. Se trata, pues, de averiguar si en el repertorio de las realidades auténticas -esto es, de cuanto no es ya reductible a alguna otra realidad- hay algo que corresponda a eso que vagamente llamamos «hechos sociales».

Para eso tenemos que partir de la realidad fundamental en que todas las demás, de uno u otro modo, tienen que aparecer. Esa realidad fundamental es nuestra vida, la de cada cual, y es cada cual quien tiene que analizar si en el ámbito que constituye su vida aparece lo social como algo distinto de e irreductible a todo lo demás.

En el área de nuestra vida -prescindiendo del problema trascendente que es Dios- hallamos minerales, vegetales, animales y los otros hombres, realidades irreductibles entre sí y, por tanto, auténticas. Lo social nos aparece adscrito sólo a los hombres. Se habla también de sociedades animales -la colmena, el hormiguero, la termitera, el rebaño-, pero sin entrar en más consideraciones basta la de que el hombre, como realidad, no ha podido ser reducido a la realidad animal para que no podamos, por lo pronto al menos, considerar como sinónima la palabra sociedad cuando hablamos de «sociedad humana» y de «sociedad animal». Por tanto:

1. Lo social consiste en acciones o comportamientos humanos; es un hecho de la vida humana. Pero la vida humana es siempre la de cada cual, es la vida individual o personal y consiste en que el yo que cada cual es se encuentra teniendo que existir en una circunstancia -lo que solemos llamar mundo- sin seguridad de existir en el instante inmediato, teniendo siempre que estar haciendo algo -material o mentalmente- para asegurar esa existencia. El

conjunto de esos haceres, acciones o comportamientos es nuestra vida. Sólo es, pues, humano en sentido estricto y primario lo que hago yo por mí mismo y en vista de mis propios fines, o lo que es igual, que el hecho humano es un hecho siempre personal. Esto quiere decir:

a) que sólo es propiamente humano en mí lo que pienso, quiero, siento y ejecuto con mi cuerpo siendo yo el *sujeto creador de ello,* o lo que a mí mismo, como tal mí mismo, le pasa;

b) por tanto, sólo es humano mi pensar si pienso algo por mi propia cuenta, percatándome de lo que significa. *Sólo es humano lo que al hacerlo lo hago porque tiene para mí un sentido, es decir, lo que entiendo;*

c) en toda acción humana hay, pues, un *sujeto* de quien emana y que, por lo mismo, es *responsable* de ella;

d) consecuencia de lo anterior es que mi humana vida, que me pone en relación directa con cuanto me rodea -minerales, vegetales, animales, los otros hombres-, es, por esencia, *soledad.* Mi dolor de muelas *sólo* a mí me puede doler. El pensamiento que de verdad pienso -y no sólo repito mecánicamente por haberlo oído- tengo que pensármelo yo *solo* o yo en mi soledad.

Mas el hecho social no es un comportamiento de nuestra vida humana como soledad, sino que aparece en tanto en cuanto estamos en relación con otros hombres. No es, pues, vida humana en sentido estricto y prima- no; es

2. Lo social un hecho, no de la vida humana, sino algo que surge en la humana convivencia. Por convivencia entendemos la relación o trato entre dos vidas individuales. Lo que llamamos padres e hijos, amantes, amigos, por ejemplo, son formas del convivir. En ellas se trata siempre de que un individuo, como tal -por tanto, un sujeto creador y responsable de sus acciones, que hace lo que hace porque tiene para él sentido y lo entiende-, actúa sobre otro individuo que tiene los mismos caracteres. El padre, como individuo determina- do que es, se dirige a su hijo, que es otro individuo determinado y único también. Los hechos de *convivencia* no son, pues, por sí mismos hechos sociales. Forman lo que debiera llamarse «compañía o comunicación» *-un mundo de relaciones interindividuales.*

Pero analícese toda otra serie de hechos humanos, como el saludo, como la acción del vigilante que nos impide en cierto momento atravesar la calle. En ellos, la acción -dar la mano, el acto de cortar nuestro paso el vigilante- no la hace el hombre porque se le haya ocurrido a él, ni espontáneamente, es decir, siendo él responsable de ella, ni va dirigida a otro hombre por ser tal individuo determinado. Hace el hombre eso sin su original voluntad ya menudo contra su voluntad. Además -en el caso del saludo está bien claro-, lo que hacemos, dar la mano, no lo entendemos, no tiene sentido para nosotros, no sabemos por qué es eso y no otra cosa lo que hay que hacer cuando encontramos un conocido. Estas acciones no tienen, pues, su origen en nosotros: somos de ellas meros ejecutores, como el gramófono canta su disco, como el autómata practica sus movimientos mecánicos.

¿Quién es el sujeto originario de quien esas acciones provienen? ¿Por qué las hacemos, ya que no las hacemos ni por nuestra invención ni con nuestra espontánea voluntad? Damos la mano al encontrar a un conocido porque eso es lo que *se hace.* El vigilante detiene nuestro paso, no porque a él se le haya ocurrido ni por cuenta suya, sino porque *está mandado* así. Pero ¿quién es el sujeto originario y responsable de lo que se hace? La gente, los demás, «todos», la colectividad, la sociedad -es decir: *nadie determinado.*

He aquí, pues, acciones que son por un lado humanas, pues consisten en comportamientos intelectuales o de conducta específicamente humanos, y que, por otro lado, ni se originan en la persona o individuo ni éste los quiere ni es responsable de ellos, y con frecuencia ni siquiera los entiende.

Aquellas acciones nuestras que tienen estos caracteres negativos y que ejecutamos a cuenta de un sujeto impersonal, indeterminable, que es «todos» y es «nadie», y al que llamamos *la gente,* la colectividad, la sociedad: son los hechos propiamente sociales, irreductibles ala vida humana individual. Estos hechos aparecen en el ámbito de la convivencia, pero no son hechos de simple convivencia.

Lo que pensamos o decimos porque *se* dice, lo que hacemos porque *se* hace, suele llamarse *uso.*

Los hechos sociales constitutivos son usos.

Los usos son formas de comportamiento humano que el individuo adopta y cumple porque de una manera u otra, en una u otra medida, no tiene remedio. Le son impuestos por su *contorno* de convivencia: por los «demás», por la «gente», por... la sociedad.

Para la doctrina sociológica que se va a exponer en estas lecciones basta con que ciertos usos, si se quiere los casos extremos del uso, se caractericen por estos rasgos:

1. Son acciones que ejecutamos en virtud de una presión social. Esta presión consiste en la anticipación, por nuestra parte, de las represalias «morales» o físicas que nuestro contorno va a ejercer contra nosotros si no nos comportamos así. Los usos son imposiciones mecánicas.

2. Son acciones cuyo preciso contenido, esto es, lo que en ellas hacemos, nos es ininteligible. Los usos son irracionales.

3. Los encontramos como formas de conducta, que son a la vez presiones, fuera de nuestra persona y de toda otra persona, porque actúan sobre el prójimo lo mismo que sobre nosotros. Los usos son realidades extraindividuales o impersonales.

Durkheim, hacia 1890, entrevió los rasgos 1 y 3 como constitutivos del hecho social, pero ni logró acabar de verlos bien ni empezó siquiera a pensarlos. Baste decir que no sólo no vio el rasgo 2, sino que creyó todo lo contrario, a saber: que el hecho social era el verdaderamente racional, porque emanaba de una supuesta y mística «conciencia social» o «alma colectiva». Además, no advirtió que consiste en *usos* ni lo que es el uso. Ahora bien, la irracionalidad es la nota decisiva. Cuando se la ha entendido bien se cae en la cuenta de que los otros dos caracteres -ser presión sobre el individuo y ser exterior a éste o extraindividuales- casi sólo coinciden en el vocablo con lo que Durkheim percibió. De todas suertes, sea dicho en su homenaje, fue él quien más cerca ha estado de una intuición certera del hecho social.

Al seguir los usos nos comportamos como autómatas, vivimos a cuenta de la sociedad o colectividad. Pero ésta no es algo humano ni sobrehumano, sino que actúa exclusivamente mediante el puro mecanismo de los usos, de los cuales nadie es sujeto creador responsable y consciente. Y como la «vida social o colectiva» consiste en los usos, esa vida no es humana, es algo intermedio entre la naturaleza y el hombre, es una casi-naturaleza, y, como la naturaleza, irracional, mecánica y brutal. No hay un «alma colectiva». La sociedad, la colectividad es la gran desalmada -ya que es lo humano naturalizado, mecanizado y como mineralizado. Por eso está justifica- do que a la sociedad se la llame «mundo» social. No es, en efecto, tanto «humanidad» como «elemento inhuma- no» en que la persona se encuentra.

La sociedad, sin embargo, al ser mecanismo, es una formidable máquina de hacer hombres.

Los usos producen en el individuo estas tres principales categorías de efectos:

1. Son pautas del comportamiento que nos permiten prever la conducta de los individuos que no conocemos y que, por tanto, no son para nosotros tales determinados individuos. La relación interindividual sólo es posible con el individuo a quien individualmente conocemos, esto es, con el prójimo (= próximo). Los usos nos permiten la casi-convivencia con el desconocido, con el extraño.

2. Al imponer a presión un cierto repertorio de acciones -de ideas, de normas, de técnicas- obligan al individuo a vivir a la altura de los tiempos e inyectan en él, quiera o no, la herencia acumulada en el pasado. Gracias a la sociedad el hombre es progreso e historia. La sociedad atesora el pasado.

3. Al automatizar una gran parte de la conducta de la persona y darle resuelto el programa de casi todo lo que tiene que hacer, permiten a aquélla que concentre su vida personal, creadora y verdaderamente humana en ciertas direcciones, lo que de otro modo sería al individuo imposible. La sociedad sitúa al hombre en cierta franquía frente al porvenir y le permite crear lo nuevo, racional y más perfecto.

I.ENSIMISMAMIENTO Y ALTERACION[1]

Se trata de lo siguiente: Hablan los hombres de hoy, a toda hora, de la ley y del derecho, del Estado, de la nación y de lo internacional, de la opinión pública y del poder público, de la política buena y de la mala, del pacifismo y del belicismo, de la patria y de la humanidad, de justicia e injusticia social, de colectivismo y capitalismo, de socialización y de liberalismo, de autoritarismo, de individuo y colectividad, etc., etc. Y no solamente hablan en el periódico, en la tertulia, en el café, en la taberna, sino que, además de hablar, discuten. Y no sólo discuten, sino que combaten por las cosas que esos vocablos designan. Y en el combate acontece que los hombres llegan a matarse los unos a los otros, a centenares, a miles, a millones. Sería una inocencia suponer que en lo que acabo de decir hay alusión particular a ningún pueblo determinado. Sería una inocencia, porque tal suposición equivaldría a creer que esas faenas truculentas quedan confinadas en territorios especiales del planeta; cuando son, más bien, un fenómeno universal y de extensión progresiva, del cual serán muy pocos los pueblos europeos y americanos que logren quedar por completo exentos. Sin duda, la feroz contienda será más grave en unos que en otros y puede que alguno cuente con la genial serenidad necesaria para reducir al mínimo el estrago. Porque éste, cierta- mente, no es inevitable, pero sí es muy difícil de evitar. Muy difícil, porque para su evitación tendrían que juntarse en colaboración muchos factores de calidad y rango diversos, magníficas virtudes junto a humildes precauciones.

1 [El texto de esta lección, en su mayor parte, corresponde a la primera de las profesadas en Buenos Aires, en 1939, y fue publicada en el libro titulado *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica,* Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1939.]

Una de esas precauciones, humilde -repito-, pero imprescindible, si se quiere que un pueblo atraviese indemne estos tiempos atroces, consiste en lograr que un número suficiente de personas en él, se den bien cuenta de hasta qué punto todas esas ideas -llamémoslas así-, todas esas ideas en torno a las cuales se habla, se combate, se discute y se trucida son grotescamente confusas y superlativamente vagas.

Se habla, se habla de todas esas cuestiones, pero lo que sobre ellas se dice carece de la claridad mínima, sin la cual la operación de hablar resulta nociva. Porque hablar trae siempre algunas consecuencias y como de los susodichos temas se ha dado en hablar mucho -desde hace años, casi no se habla ni se deja hablar de otra cosa-, las consecuencias de estas habladurías son, evidentemente, graves.

Una de las desdichas mayores del tiempo es la aguda incongruencia entre la importancia que al presente tienen todas esas cuestiones y la tosquedad y confusión de los conceptos sobre las mismas que esos vocablos representan.

Nótese que todas esas ideas -ley, derecho, estado, internacionalidad, colectividad, autoridad, libertad, justicia social, etc.-, cuando no lo ostentan ya en su expresión, implican siempre, como su ingrediente esencial, la idea de lo social, de sociedad. Si ésta no está clara, todas esas palabras no significan lo que pretenden y son meros aspavientos. Ahora bien; confesémoslo o no, todos, en nuestro fondo insobornable, tenemos la conciencia de no poseer sobre esas cuestiones sino nociones vagarosas, imprecisas, necias o turbias. Pues, por desgracia, la tosquedad y confusión respecto a materia tal no existe sólo en el vulgo, sino también en los hombres de ciencia, hasta el punto de que no es posible dirigir al profano hacia ninguna publicación donde pueda, de verdad, rectificar y pulir sus conceptos sociológicos.

No olvidaré nunca la sorpresa teñida de vergüenza y de escándalo que sentí cuando, hace muchos años, consciente de mi ignorancia sobre este tema, acudí lleno de ilusión, desplegadas todas las velas de la esperanza, a los libros de sociología, y me encontré con una cosa increíble, a saber: que los libros de sociología no nos dicen nada claro sobre qué es lo social, sobre qué es la sociedad. Más aún: no sólo no logran darnos una noción precisa de qué es lo social, de qué es la sociedad, sino que, al leer esos libros, descubrimos que sus autores -los señores sociólogos- ni siquiera han intentado un poco en serio ponerse ellos mismos en claro sobre los fenómenos elementales en que el hecho social consiste. Inclusive, en trabajos que

por su título parecen enunciar que van a ocuparse a fondo del asunto, vemos luego que lo eluden -diríamos- concienzudamente. Pasan sobre estos fenómenos -repito, preliminares e inexcusables- como sobre ascuas, y, salvo alguna excepción, aun ella sumamente parcial -como Durkheim-, les vemos lanzarse con envidiable audacia a opinar sobre los temas más terriblemente concretos de la humana convivencia.

Yo no puedo, claro está, demostrar ahora esto, porque intento tal consumiría mucho tiempo del escaso que tenemos a nuestra disposición. Bástame hacer esta simple observación estadística que me parece ser un colmo.

Primero: Las obras en las cuales Augusto Comte inicia la ciencia sociológica suman por valor de más de cinco mil páginas con letra bien apretada. Pues bien: entre todas ellas no encontraremos líneas bastantes para llenar una página que se ocupen de decirnos lo que Augusto Comte entiende por *sociedad.*

Segundo: El libro en que esta ciencia o pseudociencia celebra su primer triunfo sobre el horizonte intelectual -los *Principios de sociología,* de Spencer, publicados entre 1876 y 1896- no contará menos de 2.500 páginas. No creo que llegan a cincuenta las líneas dedicadas a preguntarse el autor qué cosa sean esas extrañas realidades, las sociedades, de que la obesa publicación se ocupa.

En fin, hace pocos años ha aparecido el libro de Bergson -por lo demás encantador- titulado *Las dos fuentes de la moral y la religión.* Bajo este título hidráulico, que por sí mismo es ya un paisaje, se esconde un tratado de sociología de 350 páginas, donde no hay una sola línea en que el autor nos diga formalmente qué son esas sociedades sobre las cuales especula. Salimos de su lectura, eso sí, como de una selva, cubiertos de hormigas y envueltos en el vuelo estremecido de las abejas, porque el autor todo lo que hace para esclarecernos sobre la extraña realidad de las sociedades humanas es referirnos al hormiguero ya la colmena, a las presuntas sociedades animales, de las cuales -por supuesto- sabemos menos que de la nuestra.

No es esto decir, ni mucho menos, que en estas obras, como en algunas otras, falten entrevisiones, a veces geniales, de ciertos problemas sociológicos. Pero, careciendo de evidencia en lo elemental, esos aciertos que- dan secretos y herméticos, inasequibles para el lector normal. Para aprovecharlos, tendríamos que hacer lo que sus autores no hicieron: intentar traer bien a luz esos fenómenos preliminares y elementales, esforzarnos denodadamente, sin excusa, en precisarnos qué es lo social, qué es la sociedad. Porque sus autores no lo hicieron, llegan como ciegos geniales a palpar ciertas realidades -yo diría, a tropezar con ellas-; pero no logran verlas, y mucho menos esclarecérnoslas. De modo que nuestro trato con ellos viene a ser el diálogo del ciego con el tullido:

-¿Cómo anda usted, buen hombre? -pregunta el ciego al tullido-. Y el tullido responde al ciego:

-Como usted ve, amigo...

Si esto pasa con los maestros del pensamiento sociológico, mal puede extrañarnos que las gentes en la plaza pública vociferen en torno a estas cuestiones. Cuando los hombres no tienen nada claro que decir sobre una cosa, en vez de callarse suelen hacer lo contrario: *dicen* en superlativo, esto es, gritan. y el grito es el preámbulo sonoro de la agresión, del combate, de la matanza. *Dove si grida non è vera scienza* -decía Leonardo-. Donde se grita no hay buen conocimiento.

He aquí cómo la ineptitud de la sociología, llenando las cabezas de ideas confusas, ha llegado a convertirse en una de las plagas de nuestro tiempo. La sociología, en efecto, no está a la altura de los tiempos; y por eso los tiempos, mal sostenidos en su altitud, caen y se precipitan.

Si esto es así, ¿no les parece a ustedes que sería una de las mejores maneras de no perder por completo el tiempo durante estos ratos que vamos a pasar juntos, dedicarnos a aclararnos un poco qué es lo social, qué es la sociedad? Muchos saben muy poco o no saben nada del asunto. Yo, por mi parte, no estoy seguro de que no me acontezca lo mismo. ¿Por qué no juntar nuestras ignorancias? ¿Por qué no formar una sociedad anónima, con un buen capital de ignorancia, y lanzarnos ala empresa, sin pedantería o con la menor dosis de ella posible, pero con vivo afán de ver claro, con alegría intelectual -una virtud que empezaba a perderse en

Europa-, con esa alegría que suscita en nosotros la esperanza de que súbitamente vamos a llenarnos de evidencias?

Partamos, pues, una vez más, en busca de ideas claras. Es decir, de verdades.

Son muy pocos los pueblos que a estas horas -y me refiero a antes de estallar esta guerra tan torva, que extrañamente nace como no queriendo acabar de nacer-; son muy pocos -digo-los pueblos que en el último tiempo gozaban ya de la tranquilidad de horizonte que permite escoger de verdad, recogerse en la reflexión. Casi todo el mundo está alterado, y en la alteración el hombre pierde su atributo más esencial: la posibilidad de meditar, de recogerse dentro de sí mismo para ponerse consigo mismo de acuerdo y precisarse qué es lo que cree; lo que de verdad estima y lo que de verdad detesta. La alteración le obnubila, le ciega, le obliga a actuar mecánicamente en un frenético sonambulismo.

En ninguna parte advertimos que la posibilidad de meditar es, en efecto, el atributo esencial del hombre mejor que en el Jardín Zoológico, delante de la jaula de nuestros primos, los monos. El pájaro y el crustáceo son formas de vida demasiado distantes de la nuestra para que, al confrontarnos con ellos, percibamos otra cosa que diferencias gruesas, abstractas, vagas de puro excesivas. Pero el simio se parece tanto a nosotros, que Dos invita a afinar el parangón, a descubrir diferencias más concretas y más fértiles.

Si sabemos permanecer un rato quietos contemplando pasivamente la escena simiesca, pronto destacará en ella, como espontáneamente, un rasgo que llega a nosotros como un rayo de luz. Y es aquel estar las diablescas bestezuelas constantemente alerta, en perpetua inquietud, mirando, oyendo todas las señales que les llegan de su derredor, atentas sin descanso al contorno, como temiendo que de él llegue siempre un peligro al que es forzoso responder automáticamente con la fuga o con el mordisco, en mecánico disparo de un reflejo muscular. La bestia, en efecto, vive en perpetuo miedo del mundo, ya la vez, en perpetuo apetito de las cosas que en él hay y que en él aparecen, un apetito indomable que se dispara también sin freno ni inhibición posibles, lo mismo que el pavor. En uno y otro caso son los objetos y acaecimientos del contorno quienes gobiernan la vida del animal, le traen y le llevan como una marioneta. El no rige su existencia, no vive desde *sí mismo,* sino que está siempre atento a lo que pasa fuera de él, a lo *otro* que él. Nuestro vocablo *otro* no es sino el latino *alter.* Decir, pues, que el animal no vive desde *sí mismo* sino desde lo *otro,* traído y llevado y tiranizado por lo *otro,* equivale a decir que el animal vive siempre alterado, enajenado, que su vida es constitutiva *alteración.*

Contemplando este destino de inquietud sin descanso, llega un momento en que nos decimos: «¡qué trabajo!» Con lo cual enunciamos con plena ingenuidad, sin darnos formalmente cuenta de ello, la diferencia más sustantiva entre el hombre y el animal. Porque esa expresión dice que sentimos una extraña fatiga, una fatiga gratuita, suscitada por el simple anticipo imaginario de que tuviésemos que vivir como ellos, perpetua- mente acosados por el contorno y en tensa atención hacia él. Pues qué, ¿por ventura el hombre no se halla, lo mismo que el animal, prisionero del mundo, cercado de cosas que le espantan, de cosas que le encantan, y obligado de por vida, inexorablemente, quiera o no, a ocuparse de ellas? Sin duda. Pero con esta diferencia esencial: que el hombre puede, de cuando en cuando, suspender su ocupación directa con las cosas, desasirse de su derredor, desentenderse de él, y sometiendo su facultad de atender a una torsión radical -incomprensible zoológicamente-, volverse, por decirlo así, de espaldas al mundo y meterse dentro de sí, atender a su propia intimidad o, lo que es igual, ocuparse de sí mismo y no de lo *otro,* de las cosas.

Con palabras, que de puro haber sido usadas, como viejas monedas, no logran ya decirnos con vigor lo que pretenden, solemos llamar a esa operación: pensar, meditar. Pero estas expresiones ocultan lo que hay de más sorprendente en ese hecho: el poder que el hombre tiene de retirarse virtual y provisoriamente del mundo, y meterse dentro de sí, o dicho con un espléndido vocablo, que sólo existe en nuestro idioma: que el hombre puede *ensimismarse.*

Nótese que esta maravillosa facultad que el hombre tiene de libertarse transitoriamente de ser esclavizado por las cosas, implica dos poderes muy distintos: uno, el poder desatender más o menos tiempo el mundo en torno sin riesgo fatal; otro, el tener donde meterse, donde estar, cuando se ha salido virtualmente del mundo. Baudelaire expresa esta facultad con romántico y

amanerado *dandysmo,* cuando al preguntarle alguien dónde preferiría vivir, él respondió: «¡En cualquier parte, con tal que sea fuera del mundo!» Pero el mundo es la total exterioridad, el absoluto *fuera,* que no consiente ningún fuera más allá de él. El único fuera de ese *fuera* que cabe es, precisamente, un *dentro,* un *intus,* la intimidad del hombre, su *sí mismo,* que está constituido principalmente por ideas.

Porque las ideas poseen la extravagantísima condición de que no están en ningún sitio del mundo, que están fuera de todos los lugares; aunque simbólicamente las alojemos en nuestra cabeza, como los griegos de Hornero las alojaban en el corazón, y los prehoméricos las situaban en el diafragma o en el hígado. Todos estos cambios de domicilio simbólico que hacemos padecer a las ideas coinciden siempre en colocarlas en una víscera; esto es, en una entraña, esto es, en lo más interior del cuerpo, bien que el *dentro* del cuerpo es siempre un dentro meramente relativo. De esa manera damos una expresión materializada -ya que no podamos otra- a nuestra sospecha de que las ideas no están en ningún sitio del espacio, que es pura exterioridad; sino de que constituyen, frente al mundo exterior, otro mundo que no está en el mundo: nuestro mundo interior.

He aquí por qué el animal tiene que estar siempre atento a lo que pasa fuera de él, a las cosas en torno.

Porque, aunque éstas menguasen sus peligros y sus incitaciones, el animal tiene que seguir siendo regido por ellas, por lo de fuera, por lo *otro* que él; porque no puede meterse *dentro de sí,* ya que no tiene un *sí mismo,* un *chez soi,* donde recogerse y reposar .

El animal es pura alteración. No puede ensimismarse. Por eso, cuando las cosas dejan de amenazarle o acariciarle; cuando le permiten una vacación; en suma, cuando deja de moverle y manejarle *lo otro* que él, el pobre animal tiene que dejar virtualmente de existir, esto es: se duerme. De aquí la enorme capacidad de somnolencia que manifiesta el animal, la modorra infrahumana, que continúa en parte en el hombre primitivo y, opuestamente, el insomnio creciente del hombre civilizado, la casi permanente vigilia -a veces, terrible, indomable- que aqueja a los hombres de intensa vida interior. No hace muchos años, mi grande amigo Scheler -una de las mentes más fértiles de nuestro tiempo, que vivía en incesante irradiación de ideas-, se murió de no poder dormir.

Pero bien entendido -y con esto topamos por vez primera algo que reiteradamente va a aparecérsenos en casi todos los rincones y los recodos de este curso, si bien cada vez en estratos más hondos y en virtud de razones más precisas y eficaces, las que ahora doy no son ni lo uno ni lo otro-; bien entendido, que esas dos cosas, el poder que el hombre tiene de sustraerse al mundo y el poder ensimismarse, no son dones hechos al hombre. Me importa subrayar esto para aquellos que se ocupan de filosofía: no son dones hechos al hombre. *Nada que sea sustantivo ha sido regalado al hombre.* Todo tiene que hacérselo él.

Por eso, si el hombre goza de ese privilegio de liberarse transitoriamente de las cosas, y poder entrar y descansar en sí mismo, es porque con su esfuerzo, su trabajo y sus ideas ha logrado reobrar sobre las cosas, transformarlas y crear en su derredor un margen de seguridad siempre limitado, pero siempre o casi siempre en aumento. Esta creación específicamente humana es la técnica. Gracias a ella, y en la medida de su progreso, el hombre puede ensimismarse. Pero también viceversa, el hombre es técnico, es capaz de modificar su contorno en el sentido de su conveniencia, porque aprovechó todo respiro que las cosas le dejaban para ensimismarse, para entrar dentro de sí y forjarse ideas sobre ese mundo, sobre esas cosas y su relación con ellas, para fraguarse un plan de ataque a las circunstancias, en suma, para construirse un mundo interior. De este mundo interior emerge y vuelve al de fuera. Pero vuelve en calidad de protagonista, vuelve con un *sí mismo* que antes no tenía -con su plan de campaña-, no para dejarse dominar por las cosas, sino para gobernarlas él, para imponerles su voluntad y su designio, para realizar en ese mundo de fuera sus ideas, para modelar el planeta según las preferencias de su intimidad. Lejos de perder su propio sí mismo en esta vuelta al mundo, por el contrario, lleva su sí mismo a lo otro, lo proyecta enérgica, señorialmente sobre las cosas, es decir, hace que lo otro -el mundo- se vaya convirtiendo poco a poco en él mismo. El hombre humaniza al mundo, le inyecta, lo impregna de su propia sustancia ideal y cabe imaginar que, un día de entre los días, allá en los fondos del tiempo,

llegue a estar ese terrible mundo exterior tan saturado de hombre, que puedan nuestros descendientes caminar por él como mentalmente caminamos hoy por nuestra intimidad -cabe imaginar que el mundo, sin dejar de serlo, llegue a convertirse en algo así como un alma materializada, y como en *La tempestad* de Shakespeare, las ráfagas del viento soplen empujadas por Ariel, el duende de las Ideas[1].

1 No digo que esto sea seguro -tal seguridad la tiene sólo el *progresista* y yo no soy *progresista*, como se irá viendo-, pero sí digo que eso es posible.

Ni se presuma, por lo que dejo dicho, que soy *idealista. ¡Ni progresista ni idealista!* Al revés, la idea del progreso y el idealismo -ese nombre de gálibo tan lindo y noble- son dos de mis bestias negras, porque veo en ellas, tal vez, los dos mayores pecados de los últimos doscientos años, las dos formas máximas de irresponsabilidad. Pero dejemos este tema para tratarlo a su sazón y vayamos ahora gentilmente nuestro camino adelante.

Me parece que al presente podemos representarnos, siquiera sea en vago esquematismo, cuál ha sido la trayectoria humana mirada bajo este ángulo. Hagámoslo en un texto condensado, que nos sirva a la par como resumen y recordatorio de todo lo anterior.

Se halla el hombre, no menos que el animal, consignado al mundo, a las cosas en torno, a la circunstancia. En un principio, su existencia no difiere apenas de la existencia zoológica: también él vive gobernado por el contorno, inserto entre las cosas del mundo como una de ellas. Sin embargo, apenas los seres en torno le dejan un respiro, el hombre, haciendo un esfuerzo gigantesco, logra un instante de concentración, se mete dentro de sí, es decir, mantiene a duras penas su atención fija en las ideas que brotan dentro de él, ideas que han suscitado las cosas, y que se refieren al comportamiento de éstas, a lo que luego el filósofo va a llamar «el ser de las cosas». Se trata, por lo pronto, de una idea tosquísima sobre el mundo, pero que permite esbozar un primer plan de defensa, una conducta preconcebida. Mas, ni las cosas en torno le permiten vacar mucho tiempo a esa concentración, ni aunque ellas lo consintieran seria capaz este hombre primigenio de prolongar más de unos segundos o minutos esa torsión atencional, esa fijación en los impalpables fantasmas que son las ideas. Esa atención hacia dentro, que es el ensimismamiento, es el hecho más antinatural, más ultrabiológico. El hombre ha tardado miles y miles de años en educar un poco -nada más que un poco- su capacidad de concentración. Lo que le es natural es dispersarse, distraerse hacia fuera, como el mono en la selva y en la jaula del Zoo.

El padre Schevesta, explorador y misionero, que ha sido el primer etnógrafo especializado en el estudio de los pigmeos, probablemente la variedad de hombre más antigua que se conoce, ya la que ha ido a buscar en las selvas tropicales más recónditas -el padre Schevesta, que ignora por completo la doctrina ahora expuesta por mí y se limita a describir lo que ve, dice en su última obra, de 1932, sobre los enanos del Congo[1]: «Les falta por completo el poder de concentrarse. Están siempre absorbidos por las impresiones exteriores, cuya continua mutación les impide recogerse en sí mismos, lo que es condición inexcusable para todo aprendizaje. Sentarles en el banco de una escuela sería para estos hombrecillos un tormento insoportable. De modo que la labor del misionero y del maestro se hace sumamente difícil.»

1. Bambuti, die des Congo

Pero, aun instantáneo y tosco, ese primitivo ensimismamiento va a separar radicalmente la vida humana de la vida animal. Porque ahora el hombre, este hombre primigenio va a sumergirse de nuevo entre las cosas del mundo, resistiéndolas, sin entregarse del todo a ellas. Lleva un plan contra ellas, un proyecto de trato con ellas, de manipulación de sus formas que produce una mínima transformación en su derredor, la suficiente para que le opriman un poco menos y, en consecuencia, le permitan más frecuentes y holgados ensimismamientos... y así sucesivamente.

Son, pues, tres momentos diferentes que cíclicamente se repiten a lo largo de la historia humana en formas cada vez más complejas y densas: 1., el hombre se siente perdido, náufrago en las cosas; es *la alteración.* 2., el hombre, con un enérgico esfuerzo, se retira a su intimidad

para formarse ideas sobre las cosas y su posible dominación; es el *ensimismamiento,* la *vita contemplativa* que decían los romanos, el *theoretikós bíos* de los griegos, la *theoría.* 3., el hombre vuelve a sumergirse en el mundo para actuar en él conforme aun plan preconcebidos; es la *acción,* la *vida activa,* la *praxis.*

Según esto, *no puede hablarse de acción sino en la medida en que va a estar regida por una previa contemplación; y viceversa, el ensimismamiento no es sino un proyectar la acción futura.*

El destino del hombre es, pues, primariamente, *acción.* No vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para lograr pervivir. Este es un punto capital en que, a mi juicio, urge oponerse radicalmente a toda la tradición filosófica y resolverse a negar que el *pensamiento,* en cualquier sentido suficiente del vocablo, haya sido dado al hombre de una vez para siempre, de suerte que lo encuentra, sin más, a su disposición, como una facultad o potencia perfecta, pronta a ser usada y puesta en ejercicio, como fue dado al pájaro el vuelo y al pez la natación.

Si esta pertinaz doctrina fuese válida resultaría que, como el pez puede -desde luego- nadar, pudo el hombre -desde luego y sin más- pensar. Noción tal nos ciega deplorablemente para percibir el dramatismo peculiar, el dramatismo único que constituye la condición misma del hombre. Porque si por un momento, para entender- nos en este instante, admitimos la idea tradicional de que sea el pensamiento la característica del hombre -recuerden el *hombre, animal racional-,* 4e suerte que ser hombre equivaliese -(como nuestro genial padre Descartes pretendía- a ser *cosa pensante,* tendríamos que el hombre, al estar dotado de una vez para siempre de *pensamiento,* al poseerlo con la seguridad que se posee una cualidad constitutiva e inalienable, estaría seguro de ser hombre como el pez está seguro -en efecto- de ser pez. Ahora bien; éste es un error formidable y fatal. El hombre no está nunca seguro de que va a poder ejercitar el pensamiento, se entiende, de una manera adecuada; y sólo si es adecuada, es pensamiento. O dicho en giro más vulgar: el hombre no está nunca seguro de que va a estar en lo cierto, de que va a acertar. Lo cual significa nada menos que esta cosa tremenda: que, a diferencia de todas las demás entidades del universo- el hombre no está, no puede nunca estar seguro de que es, en efecto, hombre, como el tigre está seguro de ser tigre y el pez de ser pez.

Lejos de haber sido regalado al hombre el pensamiento, la verdad es -una verdad que yo ahora no puedo razonar suficientemente, sino sólo enunciarla-, la verdad es que se lo ha ido haciendo, fabricando poco a poco merced a una disciplina, a un cultivo o cultura, a un esfuerzo milenario de muchos milenios, sin haber aún logrado -ni mucho menos- terminar esa elaboración. No sólo no fue dado el pensamiento, desde luego, al hombre, sino que, aun a estas alturas de la historia, sólo ha logrado forjarse una débil porción y una tosca forma de lo que, en el sentido ingenuo y normal del vocablo, solemos entender por tal. y aun esa porción ya lograda, a fuer de cualidad adquirida y no constitutiva, está siempre en riesgo de perderse y en grandes dosis se ha perdido, muchas veces de hecho, en el pasado y hoy estamos apunto de perderla otra vez. ¡Hasta ese grado, a diferencia de los demás seres del universo, el hombre no es nunca seguramente *hombre,* sino que ser *hombre* significa, precisamente, estar siempre apunto de no serlo, ser viviente problema, absoluta y azarosa aventura o, como yo suelo decir, ser, por esencia, drama! Porque sólo hay drama cuando no se sabe lo que va a pasar, sino que cada instante es puro peligro y trémulo riesgo. Mientras el tigre no puede dejar de ser tigre, no puede destigrarse, el hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse. No sólo es problemático y contingente que le pase esto o lo otro, como a los demás animales, sino que al hombre le pasa a veces nada menos que *no ser hombre.* Y esto es verdad, no sólo en abstracto y en género, sino que vale referirlo a nuestra individualidad. Cada uno de nosotros está siempre en peligro de no ser el sí *mismo,* único e intransferible que es. La mayor parte de los hombres traiciona de continuo a ese sí *mismo* que está esperando ser, y para decir toda la verdad, es nuestra individualidad personal un personaje que no se realiza nunca del todo, una utopía incitante, una leyenda secreta que cada, cual guarda en lo más hondo de su pecho. Se comprende; muy bien que Píndaro resumiera su heroica ética en: γενοιο ωσ ειδι, *llega a ser el que eres*

La condición del hombre es, pues, incertidumbre sustancial. Por eso está tan bien aquel mote, grácilmente amanerado, de un señor borgoñón del siglo xv: *Rien ne m'est sur que la chose incertaine.* «Sólo me es seguro lo inseguro e incierto.»

No hay adquisición humana que sea firme. Aun lo que nos parezca más logrado y consolidado puede desaparecer en pocas generaciones. Eso que llamamos «civilización» -todas esas comodidades físicas y morales, todos esos descansos, todos esos cobijos, todas esas virtudes y disciplinas habitualizadas ya, con que solemos contar y que en efecto constituyen un repertorio o sistema de seguridades que el hombre se fabricó como una balsa, en el naufragio inicial que es siempre el vivir-, todas esas seguridades son seguridades inseguras que en un dos por tres, al menor descuido, escapan de entre las manos de los hombres y se desvanecen como fantasmas. La historia nos cuenta de innumerables retrocesos, de decadencias y degeneraciones. Pero no está dicho que no sean posibles retrocesos mucho más radicales que todos los conocidos, incluso el más radical de todos: la total volatilización del hombre como hombre y su taciturno reingreso en la escala animal, en la plena y definitiva alteración. La suerte de la cultura, el destino del hombre, depende de que en el fondo de nuestro ser mantengamos siempre vivaz esta dramática conciencia y, como un contrapunto murmurante en nuestras entrañas, sintamos bien que sólo nos es segura la inseguridad.

No escasa porción de las angustias que retuercen hoy las almas de Occidente proviene de que durante la pasada centuria -y acaso por vez primera en la historia- el hombre llegó a creerse seguro. ¡Porque la verdad es que seguro, seguro, sólo ha conseguido sentirse y creerse el farmacéutico *monsieur* Homais, producto neto del progresismo! La idea progresista consiste en afirmar no sólo que la humanidad -un ente abstracto, irresponsa- inexistente que por entonces se inventó- progresa, lo cual es cierto, sino que, además, progresa necesariamente. Idea tal cloroformizó al europeo y al americano pára esa sensación radical de riesgo que es sustancia del hombre. Porque si la humanidad progresa inevitablemente, quiere decirse que podemos abandonar todo alerta, despreocuparnos, irresponsabilizamos, o como decimos en España, tumbarnos a la bartola y dejar que ella, la humanidad, nos lleve inevitablemente a la perfección y a la delicia. La historia humana queda, así, deshuesada de todo dramatismo y reducida aun tranquilo viaje turístico organizado por cualquier agencia Cook de rango trascendente. Marchando así, segura, hacia su plenitud, la civilización en que vamos embarcados sería como la nave de los feacios de que habla Romero, la cual, sin piloto, navegaba derecha al puerto. Esta seguridad es lo que estamos pagando ahora[1].

1 He aquí una de las razones por las cuales dije que no soy *progresista.* He aquí por qué prefiero renovar en mí, con frecuencia, la emoción que me causaron en la mocedad aquellas palabras de Hegel, al comienzo de su *Filosofía de la Historia:* «Cuando contemplamos el pasado, esto es, la Historia -dice-, lo primero que vemos es sólo... ruinas.»

Aprovechemos, de paso, esta coyuntura para desde esta visión percibir lo que hay de frivolidad, y hasta de notable cursilería, en el imperativo famoso de Nietzsche: «Vivid en peligro.» Que, por lo demás, no es tampoco de Nietzsche, sino la exasperación de un viejo mote del Renacimiento italiano, el famoso lema de Aretino *Jivere risolutamente.* Porque no dice: *Jivid alerta,* lo cual, estaria bien; sino: *Jivid en peligro.* Y esto revela que Nietzsche, a pesar de su genialidad, ignoraba que la sustancia misma de nuestra vida es peligro y que, por tanto, resulta un poco afectado y superfetatorio proponernos como algo nuevo, añadido y original que lo busquemos y lo coleccionemos.

Idea, por lo demás, típica de la época que se llamó *fin de siecle;* época que quedará en la Historia -culminó hacia 1900- como aquella en que el hombre se ha sentido más seguro y, a la par, como la época -con sus plastrones y levitas, sus mujeres fatales, su pretensión de perversidad y su culto barresíano del Yo- como la época cursi por excelencia. En toda época hay siempre ciertas ideas que yo llamaría ideas *fishing,* ideas que se enuncian y proclaman precisamente porque se sabe que no tendrán lugar; que no se las piensa sino a modo de juego y *folie* -como hace años gustaban tanto en Inglaterra los cuentos de lobos, porque Inglaterra es un país donde en 1668 se cazó el último lobo y carece, por tanto, de la experiencia auténtica del lobo. En una época que no tiene experiencia fuerte de la inseguridad -como aquélla-, se jugaba a la vida peligrosa.

Vaya esto dicho a cuenta de que el pensamiento no es un don del hombre, sino adquisición laboriosa, precaria y volátil.

Pensando así se comprenderá que me parezca un tanto ridícula definición la que Linneo y el siglo XVIII daban del hombre, como *horno sapiens.* Porque si entendemos esta expresión de

buena fe sólo puede significamos que el hombre, en efecto, sabe, es decir, que sabe todo lo que necesita saber. Ahora bien; nada más lejos de la realidad. Jamás el hombre ha sabido lo que necesitaba saber. Pues si entendemos *horno sapiens* en el sentido de que el hombre sabe algunas cosas, muy pocas, pero ignora el resto, como ese resto es enorme, parecería más oportuno definirlo como *horno insciens, insipiens,* como hombre ignorante. Y de cierto, si no fuésemos ahora tan ala carrera podríamos ver la cordura con que Platón define al hombre, precisamente por su ignorancia. Esta es, en efecto, privilegio del hombre. Ni Dios ni la bestia ignoran -aquél, porque posee todo el saber, y ésta, porque no lo ha menester. Conste, pues, que el hombre no ejercita su pensamiento porque se lo encuentra como un regalo, sino porque no teniendo más remedio que vivir sumergido en el mundo y bracear entre las cosas, se ve obligado a organizar sus actividades psíquicas, no muy diferentes de las del antropoide, *en forma* de pensamiento -que es lo que no hace el animal.

El hombre, por tanto, más que por lo que es, por lo que tiene, escapa de la escala zoológica por lo que hace, por su conducta. De aquí que tenga que estar siempre vigilándose así mismo.

Esto es algo de lo que yo quería insinuar en la frase -que no parece sino una frase- según la cual *no vivimos para pensar* sino que *pensamos para lograr subsistir o pervivir.* Véase cómo eso de atribuir al hombre el pensamiento como una cualidad ingénita -que, al pronto, parece un homenaje y hasta una adulación a su especie-, es, en rigor, una injusticia. Porque no hay tal don ni tal obsequio, sino que es una penosa fabricación y una conquista, y como toda conquista -sea de una ciudad, sea de una mujer- siempre inestable y huidiza.

Era necesaria esta advertencia sobre el pensamiento para ayudar a comprender mi enunciado anterior, según el cual el hombre es primaria y fundamentalmente acción. Rindamos, de paso, homenaje al primer hombre que pensó con total claridad esta verdad, el cual no fue Kant ni fue Fichte, sino Augusto Comte, el demente genial.

Vimos que *acción* no es cualquier andar a golpes con las cosas en torno, o con los otros hombres: eso es lo infrahumano, eso es *alteración.* La *acción* es actuar sobre el contorno de las cosas materiales o de los otros hombres conforme aun plan preconcebido en una previa contemplación o pensamiento. No hay, pues, acción auténtica si no hay pensamiento, y no hay auténtico pensamiento, si éste no va debidamente referido a la acción, y virilizado por su relación con ésta.

Pero esa relación -que es la efectiva- entre acción y contemplación ha sido desconocida pertinazmente. Cuando los griegos descubrieron que el hombre pensaba, que existía en el universo esa extraña realidad que es el pensamiento (hasta entonces los hombres no habían pensado, o como el *bourgeois gentilhomme,* lo habían hecho sin saberlo), sintieron tal entusiasmo por las gracias de las ideas, que atribuyeron a la inteligencia -el *lógos*- el rango supremo en el orbe. En comparación con ello, todo lo demás les pareció cosa subalterna y menospreciable. Y como tendemos a proyectar en Dios cuanto nos parece óptimo, llegaron los griegos con Aristóteles a sostener que Dios no tenía otra ocupación que pensar. Y ni siquiera pensar en las cosas: esto se les antojaba un como envilecimiento de la operación intelectual. No; según Aristóteles, Dios no hace otra cosa que pensar en el pensar -lo cual es convertir a Dios en un intelectual, más precisamente, en un modesto profesor de filosofía. Pero repito que, para ellos, era esto lo más sublime que había en el mundo y que un ser puede hacer. Por eso creían que el destino del hombre no era otro que ejercitar su intelecto, que el hombre había venido al mundo para meditar o, en nuestra terminología, para ensimismarse.

Doctrina tal es lo que se ha llamado *intelectualismo,* la idolatría de la inteligencia, que aísla el pensamiento de su encaje, de su función en la economía general de la vida humana. ¡Como si el hombre pensase porque sí, y no porque, quiera o no, tiene que hacerlo para sostener- se entre las cosas! ¡Como si el pensamiento pudiese despertar y funcionar por sus propios resortes, como si empezase y acabase en sí mismo, y no -lo que es verdad- engendrado por la acción y teniendo en ella sus raíces y su término! Innumerables cosas del más alto rango debemos a los griegos, pero también les debemos cadenas. El hombre de Occidente vive aún, en no escasa medida, esclavizado por preferencias que tuvieron los hombres de Grecia, las cuales, operando en el subsuelo de nuestra cultura, nos desvían desde hace ocho siglos de nuestra propia y auténtica vocación occidental. La más pesada de esas cadenas es el

intelectualismo e importa mucho que en esta hora en que es preciso rectificar la ruta, iniciar nuevos caminos -en suma, acertar-, importa mucho deshacerse resueltamente de esa arcaica actitud que ha sido llevada al extremo en estas dos últimas centurias.

Bajo el nombre primero de *raison,* luego de *ilustración,* y, por fin, de *cultura,* se ejecutó la más radical tergiversación de los términos y la más indiscreta divinización de la inteligencia. En la mayor parte de casi todos los pensadores de la época, sobre todo en los alemanes, por ejemplo, en los que fueron mis maestros al comienzo del siglo, vino la cultura, el pensamiento, a ocupar el puesto vacante de un dios en fuga. Toda mi obra, desde sus primeros balbuceos, ha sido una lucha contra esta actitud, que hace muchos años llamé *beatería de la cultura.* Beatería de la cultura, porque en ella se nos presentaba la cultura, el pensamiento, como algo que se justifica a sí mismo, es decir, que no necesitaba justificación, sino que es valioso por su propia esencia, cuales- quiera sean su concreta ocupación y su contenido. La vida humana debía ponerse al servicio de la cultura porque sólo así se cargaba de sustancia estimable. Según lo cual, ella, la vida humana, nuestra pura existencia, sería por sí cosa baladí y sin aprecio.

Esta manera de poner al revés la relación efectiva entre *vida* y *cultura,* entre *acción* y *contemplación,* ocasionó que en los últimos cien años -por lo tanto, hasta hace bien poco- se suscitase una superproducción de ideas, de libros y obras de arte, una verdadera *inflación cultural.* Se ha caído en lo que por broma -porque desconfió de los «ismos»- podríamos llamar «capitalismo de la cultura», aspecto moderno del bizantinismo. Se ha producido por producir, en vez de atender al consumo, a las ideas necesarias que el hombre de hoy necesita y puede absorber. Y, como en el capitalismo acontece, se saturó el mercado y ha sobrevenido la crisis. No se me dirá que la mayor parte de 108 cambios grandes acontecidos en el último tiempo nos tomaron de sorpresa. Desde hace veinte años los anuncio y los denuncio. Para no referirme sino al tema estricto que ahora glosamos, véase mi ensayo titulado, formal y programáticamente, «Reforma de la inteligencia»[1].

1.[Incluido en el libro de la colección El Arquero, titulado *Apuntes sobre el pensamiento,* y en *Obras completas,* tomo IV.]

Pero lo más grave en esa aberración intelectualista que significa la beatería de la cultura no es eso, sino que consiste en presentar al hombre la cultura, el ensimismamiento, el pensamiento, como una gracia o joya que éste debe añadir a su vida, por tanto, como algo que se halla por lo pronto fuera de ella, como si existiese un vivir sin cultura y sin pensar, como si fuese posible vivir sin ensimismarse. Con lo cual se colocaba a los hombres -como ante el escaparate de una joyería- en la opción de adquirir la cultura o prescindir de ella. Y, claro está, ante parejo dilema, a lo largo de estos años que estamos viviendo, los hombres no han vacilado, sino que han resuelto ensayar a fondo esto último e intentan rehuir todo ensimismamiento y entregarse a la plena alteración. Por eso en Europa hay sólo alteraciones.

A la aberración intelectualista que aísla la contemplación de la acción, ha sucedido la aberración opuesta: la *voluntarista,* que se exonera de la contemplación y diviniza la acción *pura.* Esta es una manera de interpretar erróneamente la tesis anterior: que el hombre es primaria y fundamentalmente *acción.* Sin duda, toda idea es susceptible -aun la más verídica- de ser mal interpretada; sin duda, toda idea es peligrosa: esto es forzoso reconocerlo formalmente y de una vez para siempre, a salvo de agregar que esa periculosidad, que ese riesgo latente, no es exclusivo de las ideas sino que va anejo a todo, absolutamente todo, lo que el hombre hace. Por eso he dicho que la sustancia del hombre no es otra cosa que *peligro.* Camina el hombre siempre entre precipicios, y, quiera o no, su más auténtica obligación es guardar el equilibrio.

Como otras veces aconteció en el pasado conocido, vuelven ahora -y me refiero a estos años, casi a lo que va del siglo-, vuelven ahora los pueblos a sumergirse en la alteración. ¡Lo mismo que pasó en Roma! Comenzó Europa dejándose atropellar por el placer, como Roma por lo que Ferrero ha llamado la *luxuria,* el exceso, el lujo de las comodidades. Luego ha sobrevenido el atropellamiento por el dolor y por el espanto. Como en Roma, las luchas

sociales y las guerras consiguientes llenaron las almas de estupor. Y el estupor, la forma máxima de alteración, el estupor, cuando persiste, se convierte en estupidez. Ha llamado la atención a algunos que desde hace tiempo, con reiteración de *leit-motiv*, en mis escritos me refiero al hecho, no suficientemente conocido, de que el mundo antiguo, ya en tiempo de Cicerón, comenzó a volverse estúpido. Se ha dicho que su maestro Posidonio fue el último hombre de aquella civilización capaz de ponerse delante de las cosas y pensar efectivamente en ellas. Se perdió -como amenaza perderse en Europa, si no se pone remedio- la capacidad de ensimismarse, de recogernos con serenidad en nuestro fondo insobornable. Se habla sólo de acción. Los demagogos, empresarios de la alteración, que ya han hecho morir a varias civilizaciones, hostigan a los hombres para que no reflexionen, procuran mantenerlos hacinados en muchedumbres para que no puedan re- construir su persona donde únicamente se reconstruye, que es en la soledad. Denigran el servicio a la verdad, y nos proponen en su lugar *mitos.* Y con todo ello, logran que los hombres se apasionen, y entre fervores y horrores se pongan *fuera de sí.* Claro está, como el hombre es el animal que ha logrado meterse *dentro de sí,* cuando el hombre se pone *fuera de sí* es que aspira a descender, y recae en la animalidad. Tal es la escena, siempre idéntica, de las épocas en que se diviniza la pura acción. El espacio se puebla de crímenes. Pierde valor, pierde precio la vida de los hombres y se practican todas las formas de la violencia y del despojo. Sobre todo, del despojo. Por eso, siempre que se observe que asciende sobre el horizonte y llega al predominio la figura del puro hombre de acción, lo primero que uno debe hacer es abrocharse. Quien quiera aprender, de verdad, los efectos que el despojo causa en una gran civilización, puede verlo en el primer libro de alto bordo que sobre el .Imperio Romano se ha escrito -hasta ahora, no sabía- mos lo que éste había sido-. Me refiero al libro del gran ruso Rostovzeff, profesor desde hace muchos años en Norteamérica, titulado *Historia social y económica del Imperio Romano.*

Dislocada en esta forma de su normal coyuntura con la contemplación, con el ensimismamiento, la *pura acción* permite y suscita sólo un encadenamiento de insensateces que mejor deberíamos llamar *desencadenamiento.* Así vemos hoy que una actitud absurda justifica el advenimiento de otra actitud antagónica, pero tampoco razonable; por lo menos, suficientemente razonable, y así sucesivamente. Pues las cosas de la política han llegado en Occidente al extremo que, de puro haber perdido todo el mundo la razón, resulta que acaban teniéndola todos. Sólo que, entonces, la razón que cada uno tiene no es la suya, sino la que el otro ha perdido.

Estando así las cosas, parece cuerdo que allí donde las circunstancias dejen un respiro, por débil que éste sea, intentemos romper ese círculo mágico de la alteración, que nos precipita de insensatez en insensatez; parece cuerdo que nos digamos -como, después de todo, nos decimos muchas veces en nuestra vida más vulgar siempre que nos atropella el contorno, que nos sentimos perdidos en un torbellino de problemas-, que nos digamos: ¡Calma! ¿Qué sentido lleva este imperativo? Sencillamente, el de invitarnos a suspender un momento la acción que amenaza con enajenarnos y con hacernos perder la cabeza; suspender un momento la acción, para recogernos dentro de nosotros mismos, pasar revista a nuestras ideas sobre la circunstancia y forjar un plan estratégico.

No juzgo, pues, que sea ninguna extravagancia ni ninguna insolencia si al llegar aun país que goza aún de serenidad en su horizonte pienso que la obra más fértil que pueda hacer para sí mismo y para los demás humanos no es contribuir a la alteración del mundo, y menos aún alterarse él más de lo debido, a cuenta de alteraciones ajenas, sino aprovechar su afortunada situación para hacer lo que los otros no pueden ahora: ensimismarse un poco. Si ahora, allí donde es posible, no se crea un tesoro de nuevos proyectos humanos -esto es, de ideas-, poco podemos confiar en el futuro. La mitad de las tristes cosas que hoy pasan, pasan porque esos proyectos faltaron, como anuncié que pasarían, allá en 1922, en el prólogo de mi libro *España invertebrada.*

Sin retirada estratégica así mismo, sin pensamiento alerta, la vida humana es imposible. ¡Recuérdese todo lo que el hombre debe a ciertos grandes ensimismamientos! No es un azar que todos los grandes fundadores de religiones antepusieran a su apostolado famosos retiros. Budha se retira al monte; Mahoma se retira a su tienda, y aun dentro de su tienda se retira de

ella, envolviéndose la cabeza en su albornoz; por encima de todos, Jesús se aparta cuarenta días al desierto. ¿Qué no debemos a Newton? Pues cuando alguien, maravillado de que hubiese logrado reducir aun sistema tan exacto y simple los innumerables fenómenos de la física, le preguntaba cómo había logrado hacerlo, éste respondía ingenuamente: *Nocte dieque incubando,* «dándole vueltas día y noche», palabras tras de las cuales entrevemos vastos y abismáticos ensimismamientos.

Hay hoy una gran cosa en el mundo que está moribunda, y es la verdad. Sin cierto margen de tranquilidad, la verdad sucumbe. He aquí cómo ahora rizamos el rizo iniciado con nuestras palabras del comienzo, para dar plenamente sentido a las cuales he dicho cuanto he dicho.

Por ello, frente a las incitaciones para la alteración que hoy nos llegan de los cuatro puntos cardinales y de todos los recodos de la existencia, he creído que debía anteponer al presente curso el esbozo de esta doctrina del ensimismamiento, bien que hecho a la carrera, sin poder demorarme a gusto en ninguna de sus partes y aun dejando tácitas no pocas, pues ni siquiera, por ejemplo, he podido indicar que el ensimismamiento, como todo lo humano, es sexuado, quiero decir que hay un ensimismamiento masculino y otro ensimismamiento femenino. Como no puede menos de ser, ya que la mujer no es *sí mismo,* sino *sí misma.*

Parejamente, el hombre oriental se ensimisma de modo distinto que el hombre de Occidente. El occidental se ensimisma en claridad de la mente. Recuérdense los versos de Goethe:

Ich bekenne mich zu dem Geschlecht
Das aus dem Dunkel ins Helle strebt.

Yo me confieso del linaje de esos
que de lo oscuro hacia lo claro aspiran.

Europa y América significan el ensayo de vivir sobre ideas claras, no sobre mitos. Porque ahora han faltado esas ideas claras, el europeo se siente perdido y desmoralizado.

Maquiavelo -que es cosa muy distinta del *maquiavelismo-*, Maquiavelo nos dice, elegantemente, que en cuanto un ejército se desmoraliza y desarticulado se desparrama, sólo hay una salvación: *Ritornare al segno,* «volver a la bandera», recogerse bajo su ondeo y reagrupar bajo el signo las huestes dispersas. Europa y América tienen también que *ritornare al segno* de las ideas claras. Las nuevas generaciones, que gustan del cuerpo limpio y del acto neto, tienen que integrarse en la idea clara, de aristas rigorosas, la que no es superflua ni linfática, la que es necesaria para vivir. Volvamos -repito- de los mitos a las ideas claras y distintas, como hace tres siglos las llamó con solemnidad programática la mente más acerada que ha habido en Occidente: Renato Descartes; «aquel caballero francés que echó a andar con tan buen paso», decía Péguy. Bien sé que Descartes y su racionalismo son pretérito perfecto, pero el hombre no es nada positivo si no es continuidad. Para superar el pasado es preciso no perder el contacto con él; por el contrario, sentirlo bien bajo nuestras plantas porque nos hemos subido sobre él.

De la inmensa maraña de temas que será forzoso aclarar si se ambiciona una nueva aurora, yo he elegido uno que me parece urgente: «qué es lo social, qué es la sociedad» -un tema, si se quiere, bastante humilde, desde luego, poco lucido y, lo que es peor, de sobra difícil. Pero el tema es urgente. El constituye la raíz de esos conceptos -Estado, nación, ley, libertad, autoridad, colectividad, justicia, etc.- que hoy ponen en frenesí a los mortales. Sin luz sobre ese tema, todas esas palabras representan sólo mitos. Vamos a retirarnos de todo ese hablar de .la gente hasta un estrato donde los mitos no llegan y empiezan las evidencias. Un poco de esa luz vamos a buscar. No se espere, por supuesto, cosa mayor. Doy lo que tengo; que otros capaces de hacer más hagan su más, como yo hago mi menos.

II. LA VIDA PERSONAL

Se trata de que, una vez más, el hombre se ha perdido. Porque no es cosa nueva ni accidental. El hombre se ha perdido muchas veces ya lo largo de la historia -más aún, es constitutivo del hombre, a diferencia de todos los demás seres, ser capaz de perderse, de perderse en la selva del existir, dentro de sí mismo, y, gracias a esa atroz sensación de perdimiento, reobrar enérgicamente para volver a encontrarse. La capacidad y desazón de sentirse perdido es su trágico destino y su ilustre privilegio.

Partamos, pues, movilizados por el intento de hallar en forma irrecusable, plenamente evidente, hechos de fisonomía tan característica que no nos parezca adecua- da otra denominación que la de llamarlos en sentido estricto «fenómenos sociales». Esta operación rigorosísima y decisiva -la de hallar que un tipo de hechos es una realidad o fenómeno definitiva y resolutoriamente, sin duda alguna ni posible error, diferente y, por tanto, irreductible a cualquier otro tipo de hechos que puedan darse- tiene que consistir en que retrocedamos aun orden de realidad última, a un orden o área de realidad que, por ser ésta radical, no deje por debajo de sí ninguna otra, antes bien, por ser la básica tengan por fuerza que aparecer sobre ella todas las demás.

Esta realidad radical en cuya estricta contemplación tenemos que fundar y asegurar últimamente todo nuestro conocimiento de algo, es nuestra vida, la vida humana.

Siempre que digo «vida humana», sea lo que fuere, a no ser que haga yo alguna especial salvedad, ha de evitarse pensar en la vida de otro, y cada cual debe referirse a la suya propia y tratar de hacerse ésta presente. Vida humana como realidad radical es sólo la de cada cual, es sólo *mi vida*. Para comodidades de lenguaje la llamaré a veces «nuestra vida», pero ha de entenderse siempre que con esta expresión me refiero a la vida de cada cual y no ala de los otros ni a una supuesta vida plural y común. Lo que llamamos «vida de los otros», la del amigo, la de la amada, es ya algo que aparece en el escenario que es *mi vida*, la de cada cual y, por tanto, supone ésta. La vida de otro, aun del que nos sea más próximo e íntimo, es ya para mí mero espectáculo, como el árbol, la roca, la nube viajera. La veo pero no la soy, es decir, no la vivo. Si al otro le duelen las muelas me es patente su fisonomía, la figura de sus músculos contraídos, es espectáculo, en suma, de alguien aquejado por el dolor, pero su dolor de muelas no me duele a mí y, por tanto, lo que de él tengo no se parece nada a lo que tengo cuando me duelen a mí. En rigor, el dolor de muelas del prójimo es últimamente una suposición, hipótesis o presunción mía, es un presunto dolor. El mío, en cambio, es incuestionable. Hablando rigorosamente, nunca podemos estar seguros de que al amigo que se nos presenta como doliente de las muelas le duelan en efecto. De su dolor tenemos patentes sólo ciertas señales externas que no son dolor, sino concentración de músculos, vaguedad de mirada, la mano en la mejilla -ese gesto tan incongruente con lo que le origina, pues no parece sino que el dolor de muelas fuese un pájaro y; que ponemos la mano sobre el para que no se nos escape. El dolor ajeno no es realidad radical, sino que es realidad en un sentido; ya secundario, derivativo y problemático; lo que, de, él tenemos con radical, realidad es sólo su aspecto, su apariencia, su espectáculo, señales. Esto es lo único que; de él nos es, en efecto, patente e, incuestionable. Pero la relación entre una señal y lo señalado, entre una apariencia y 1o que en ésta .aparece o lo que aparenta, entre un, aspecto y la cosa manifiesta o espectada en él es siempre últimamente cuestionable, y equivoca. Hay quien nos finge perfectamente toda la *mise en scène* del dolor de muelas sin padecerlo, para justificar fines privados. Ya veremos cómo, en cambio, la vida de, cada cual no tolera ficciones porque al fingirnos algo a nosotros mismos sabemos, claro está: que: fingimos y nuestra íntima ficción no logra nunca constituirse plenamente sino que en; el fondo notamos su inautenticídad, no conseguimos engañarnos del todo, y le vemos la trampa. Esta genuinidad, inexorable ya sí misma evidente indubitable; incuestionable de nuestra vida, repito, la de cada cual, es la, primera razón que me hace, denominarla; «realidad radical».

Pero hay esta otra. Al llamarla «realidad radical» no significo que, sea la única ni: siquiera, que sea la; más elevada, respetable, o sublime, o suprema, sino simplemente que es la raíz -de aquí, radical- de todas las demás en el sentido de que éstas, sean las que fueren, tienen, para

sernos realidad, que hacerse de algún modo presentes o al menos, anunciarse, en los ámbitos estremecidos de, nuestra propia vida. Es, pues, esta rea1idad radical, -mi .vida- tan poco egoísta tan nada «solipsista» que es., por esencia el área o escenario" ofrecido: y abierto para que toda otra realidad de el1a se manifieste y celebre su Pentecostés. Dios mismo, para sernos Dios, tiene que arreglárselas para denunciarnos su existencia y por eso fulmina en el Sinaí, se pone a arder en una retama a1 borde del, camino y azota a los cambistas en el atrio del templo, y navega sobre el Gólgotas de tres palos, como las fragatas.

De aquí que ningún conocimiento de algo es suficiente –esto es-, suficientemente profundo, radical, si no comienza por descubrir y precisar el lugar y modo, dentro del orbe que es nuestra vida, donde ese algo hace su .aparición; asoma, brota y surge en suma, existe. Porque eso significa propiamente existir -vocablo, presumo originariamente de lucha y beligerancia que designa la situación vital en que súbitamente aparece, se muestra o hace aparente, entre nosotros, como brotando del suelo un enemigo, que nos cierra el paso con energía, esto, es, nos resiste y se hace firme a sí mismo y .ante y contra nosotros. En el existir va incluido el resistir; y por tanto, el afirmarse, el resistente si nosotros pretendemos suprimirlo, anularlo, o tomarlo como irreal. Por eso lo existente o surgente es realidad, ya que realidad es todo aquello con que, queramos o no, tenemos que contar, por que queramos o no está ahí, existe, resiste. Una arbitrariedad terminológica que raya en lo intolerable ha querido desde hace unos años emplear los vocablos «existir» y «existencia» con un sentido abstruso e incontrolable que es precisamente inverso del que por sí la palabra milenaria porta y dice.

Algunos quieren hoy designar así el modo de ser del hombre, pero el hombre, que es siempre *yo* -el que es cada cual-, es lo único que no existe, sino que *vive* o es viviendo. Son precisamente todas las demás cosas que no son el hombre, *yo* las que *existen*, porque aparecen, surgen, saltan, me resisten, se afirman dentro del ámbito que es mi vida. Vaya esto dicho y disparado de paso.

Ahora bien, de esa extraña y dramática realidad radical -nuestra vida- se pueden decir innumerables atributos, pero yo voy ahora a destacar sólo lo más imprescindible para nuestro tema.

Y es ello que la vida no nos la hemos dado nosotros, sino que nos la encontramos precisamente cuando nos encontramos a nosotros mismos. De pronto y sin saber cómo ni por qué, sin anuncio previo, el hombre se descubre y sorprende teniendo que ser en un ámbito impremeditado, imprevisto, en este de ahora, en una coyuntura de determinadísimas circunstancias. Tal vez no es ocioso hacer notar que esto -base de mi pensamiento filosófico- fue ya enunciado, tal y como ahora lo he hecho, en mi primer libro, publicado en 1914. Llamemos provisoriamente y para facilitar la comprensión a ese ámbito impremeditado e imprevisto, a esa determinadísima circunstancia en que al vivir nos encontramos siempre, mundo. Pues bien, ese mundo en que tengo que ser al vivir me permite elegir *dentro de él* este sitio o el otro donde estar, pero a nadie le es dado elegir el mundo en que se vive: es siempre éste, éste de ahora. No podemos elegir el siglo ni la jornada o fecha en que vamos a vivir, ni el universo en que vamos a movernos. El vivir o ser viviente, o lo que es igual, el ser hombre no tolera preparación ni ensayo previo. La vida nos es disparada a quemarropa.

Ya lo he dicho: allí donde y cuando nacemos o después de nacer estemos, tenemos, queramos o no, que salir nadando. En este instante, cada cual por sí mismo, se encuentra sumergido en un ambiente que es un espacio donde tiene, quiera o no, que habérselas con el elemento abstruso que es una lección de filosofía, con algo que no sabe si le interesa o no, si lo entiende 0 no lo entiende; se encuentra con que está gravemente consumiendo una hora de su vida -una hora insustituible, porque las horas de su vida están contadas. Esta es su circunstancia, su aquí y su ahora. ¿Qué hará? Porque algo, sin remedio, tiene que hacer: atenderme o, por el contrario, desatenderme para vacar a meditaciones propias, a pensar en su negocio o clientela, a recordar su amada. ¿Qué hará? ¿Levantarse e irse o quedarse, aceptando la fatalidad de llevar esta hora de su vida, que acaso podría haber sido tan bonita, al matadero de las horas perdidas?

Porque -repito- algo, sin remedio, tenemos que hacer o que estar haciendo siempre, pues esa vida que nos es dada, no nos es dada hecha, sino que cada uno de nosotros tiene que

hacérsela, cada cual la suya. Esa vida que nos es dada, nos es dada vacía y el hombre tiene que írsela llenando, ocupándola. Son eso nuestras ocupaciones. Esto no acontece con la piedra, la planta, el animal. A ellos les es dado su ser ya prefijado y resuelto. A la piedra, cuando empieza a ser, no le es dada sólo su existencia, sino que le es prefijado de antemano su comportamiento -a saber, pesar, gravitar hacia el centro de la tierra. Parejamente al animal le es dado el repertorio de su conducta, que va, sin su intervención, gobernada por sus instintos. Pero al hombre le es dada la forzosidad de tener que estar haciendo siempre algo, so pena de sucumbir, mas no le es, de antemano y de una vez para siempre, presente lo que tiene que hacer. Porque lo más extraño y azorante de esa circunstancia o mundo en que tenemos que vivir consiste en que nos presenta siempre, dentro de su círculo y horizonte inexorable, una variedad de posibilidades para nuestra acción, variedad ante la cual no tenemos más remedio que elegir y, por tanto, ejercitar nuestra libertad. La circunstancia -repito-, el aquí y ahora dentro de los cuales estamos inexorablemente inscritos y prisioneros, no nos impone en cada instante una única acción o hacer, sino varios posibles y nos deja cruelmente entregados a nuestra iniciativa e inspiración; por tanto, a nuestra responsabilidad. Dentro de un rato, cuando salgan a la calle, se verán obligados a decidir qué dirección tomarán, qué ruta. y si esto acontece en esta trivial ocasión, mucho más pasa en esos momentos solemnes, decisivos de la vida en que lo que hay que elegir es nada menos, por ejemplo, que una profesión, una carrera -y carrera significa camino y dirección del caminar. Entre las pocas notas privadas que Descartes a su muerte dejó, se halla una de su juventud en que ha copiado un viejo verso de Ausonio que, a su vez, traduce una vetusta sentencia pitagórica y que dice: *Quod vitae sectabor iter?*, ¿qué camino, qué vía tomaré para mi vida? Pero la vida no es sino el ser del hombre -por tanto, eso quiere decir lo más extraordinario, extravagante, dramático, paradójico de la condición humana, a saber: que es el hombre la única realidad, la cual no consiste simplemente en ser sino que tiene que elegir su propio ser. Pues si analizásemos ese menudo acontecimiento que va a darse dentro de un rato -el que cada cual tenga que elegir y decidir la dirección de la calle que va a tomar- verían cómo en la elección de una acción en apariencia tan simple interviene íntegra la elección que ya han hecho, que en este momento, sentados, portan secreta en sus penetrales, en su recóndito fondo, de un tipo de humanidad, de un modo de ser hombre que en su vivir procuran realizar.

Para no perdernos, resumamos lo hasta ahora dicho: vida, en el sentido de vida humana, por tanto, en sentido biográfico y no biológico -si por biología se entiende la psicosomática-, vida es encontrarse alguien que llamamos hombre (como podíamos y acaso deberíamos llamarle X, ya verán por qué), teniendo que ser en la circunstancia o mundo. Pero nuestro ser en cuanto «ser en la circunstancia» no es quieto y meramente pasivo. Para ser, esto es, para seguir siendo tiene que estar siempre haciendo algo, pero eso que ha de hacer no le es impuesto ni prefijado, sino que ha de elegirlo y decidirlo él, intransferiblemente, por sí y ante sí, bajo su exclusiva responsabilidad. Nadie puede sustituirle en este decidir lo que va a hacer, pues incluso el entregarse a la voluntad de otro tiene que decidirlo él. Esta forzosidad de tener que elegir y, por tanto, estar condenado, quiera o no, a ser libre, a ser por su propia cuenta y riesgo, proviene de que la circunstancia no es nunca unilateral, tiene siempre varios ya veces muchos lados. Es decir, nos invita a diferentes posibilidades de hacer, de ser. Por eso nos pasamos la vida diciéndonos: «Por un lado», yo haría, pensaría, sentiría, querría, decidiría esto, pero, «por otro lado»... La vida es multilateral. Cada instante y cada sitio abre ante nosotros diversos caminos. Como dice el viejísimo libro indio: «Dondequiera que el hombre pone la planta, pisa siempre cien senderos.» De aquí que la vida sea permanente encrucijada y constante perplejidad. Por eso suelo decir que, a mi juicio, el más certero título de un libro filosófico es el que lleva la obra de Maimónides que se rotula: *More Nebuchim, Guía para los perplejos.*

Cuando queremos describir una situación vital extrema en que la circunstancia parece no dejarnos salida ni, por tanto, opción, decimos que «se está entre la espada y la pared». ¡La muerte es segura, no hay escape posible! ¿Cabe menor opción? Y, sin embargo, es evidente que esa frase nos invita a elegir *entre* la espada *y* la pared. Privilegio tremendo y gloria de que

el hombre goza y sufre por veces -el de elegir la figura de su propia muerte: la muerte del cobarde o la muerte del héroe, la muerte fea o la bella muerte.

De toda circunstancia, aun la extrema, cabe evasión. De lo que no cabe evasión es de tener que hacer algo y, sobre todo, de tener que hacer lo que, a la postre, es más penoso: elegir, preferir. ¿Cuántas veces no se ha dicho uno que preferiría no preferir? De donde resulta que lo que me es dado cuando me es dada la vida no es sino quehacer. La vida, bien lo sabemos todos, la vida da mucho que hacer. Y lo más grave es conseguir que el hacer elegido en cada caso sea *no uno cualquiera,* sino lo que hay que hacer -aquí y ahora-, que sea nuestra verdadera vocación, nuestro auténtico quehacer.

Entre todos esos caracteres de la realidad radical o vida que he enunciado y que son una mínima parte de los que fuera menester describir para dar una idea algo adecuada de ella, el que me interesa ahora subrayar es el que hace notar la gran perogrullada: que la vida es intransferible y que cada cual tiene que vivirse la suya; que nadie puede sustituirle en la faena de vivir, que el dolor de muelas que siente tiene que dolerle a él y no puede traspasar a otro ni un pedazo de ese dolor; que ningún otro puede elegir ni decidir por delegación suya lo que va a hacer, lo que va a ser; que nadie puede reemplazarle ni subrogarse a él en sentir y querer; en fin, que no puede encargar al prójimo de pensar en lugar suyo los pensamientos que necesita pensar para orientarse en el mundo -en el mundo de las cosas y en el mundo de los hombres- y así acertar en su conducta; por tanto, que necesita convencerse o no, tener evidencias o descubrir absurdos por su propia cuenta, sin posible sustituto, vicario ni lugarteniente. Puedo repetirme mecánicamente que dos y dos son cuatro sin saber lo que me digo, simplemente porque lo he oído decir innumerables veces; pero pensarlo propiamente -esto es, adquirir la evidencia de que en verdad «dos y dos son cuatro y no son tres ni cinco»- *eso* tengo que hacérmelo yo, yo solo; o lo que es igual, yo en mi soledad. Y como esto acontece con mis decisiones, voluntades, sentires, tendremos que la vida humana *sensu stricto* por ser intransferible resulta que es esencialmente *soledad, radical soledad.*

Pero entiéndase bien todo esto. No quiero en modo alguno insinuar que yo sea la única cosa que existe. En primer lugar, se habrá reparado que aun siendo «vida», en sentido propio y originario, la de cada cual, por tanto, siendo siempre la *mía,* he empleado lo menos posible este posesivo, como no he empleado apenas el personal «yo». Si lo he hecho alguna vez ha sido meramente para facilitarles una primera visión de lo que es esa extraña realidad radical -la vida humana. He preferido decir el hombre, el viviente o el «cada cual». En otra .lección verán con toda claridad el porqué de esta reserva. Pero, en definitiva y al cabo de algunas vueltas que daremos, se trata, claro está, de la vida, de la *mía* y de yo. Ese hombre -ese yo- *es* últimamente en soledad radical; pero -repito- ello no quiere decir que sólo él es, que él es la única realidad, o, por lo menos, la radical realidad. Lo que he llamado así no es solamente yo, ni es el hombre sino la vida, su vida. Ahora bien, esto incluye una enormidad de cosas. El pensamiento europeo ha emigrado ya fuera del idealismo filosófico dominante desde 1640, en que Descartes lo proclamó -el idealismo filosófico, para el cual, no hay más realidad que las ideas de mi yo, de un yo, de mi *moi-meme*, del cual Descartes decía: *moi qui ne suis qu'une chose qui pense.* Las cosas, el mundo, mi cuerpo mismo serían sólo ideas de las cosas, imaginación de un mundo, fantasía de mi cuerpo. Sólo existiría la mente y lo demás un sueño tenaz y exuberante, una infinita fantasmagoría que mi mente segrega. La vida sería así la cosa más cómoda que se puede imaginar. Vivir sería existir yo dentro de mí mismo, flotando en el océano de mis propias ideas, sin tener que contar con nada más que con mis ideas. A esto se ha llamado idealismo. No tropezaría yo con nada. No tendría yo que ser en el mundo, sino que el mundo sería dentro de mí, como una película sin fin que dentro de mí se corría. Nada me estorbaría. Sería como Dios, que flota, único, en sí mismo, sin posible naufragio porque es él, a la vez, el nadador y el mar en que nada. Si hubiere dos Dioses se enfrentarían. Esta concepción de lo real ha sido superada por mi generación y, dentro de ella, muy concreta y enérgicamente por mí.

No, la vida no es existir sólo mi mente, mis ideas: es todo lo contrario. Desde Descartes el hombre occidental se había quedado sin mundo. Pero *vivir* significa tener que ser fuera de mí, en el absoluto fuera que es la circunstancia o mundo: es tener, quiera o no, que enfrentarme y

chocar constante, incesantemente con cuanto integra ese mundo: minerales, plantas, animales, los otros hombres. No hay remedio. Tengo que apechugar con todo eso. Tengo *velis nolis* que arreglármelas mejor o peor, con todo ello. Pero eso -encontrarme con todo ello y necesitar arreglármelas con todo ello-, *eso* me pasa últimamente a mí solo y tengo que hacerlo solitariamente, sin que *en el plano decisivo* -nótese que digo en el plano decisivo- pueda nadie echarme una mano.

Quiere esto decir que estamos ya muy lejos de Descartes, de Kant, de sus sucesores románticos -Schelling, Hegel, de lo que Carlyle llamaba «el claro de luna trascendental». Pero, ni que decir tiene, estamos todavía más lejos de Aristóteles.

Estamos, pues, lejos de Descartes, de Kant. Estamos aún más lejos de Aristóteles y Santo Tomás. ¿Por ventura, es nuestro deber y nuestro destino -no sólo el de los filósofos, sino de todos- alejarnos, alejarnos...? No voy a responder ahora ni sí ni no. Ni siquiera voy a revelar de *qué,* queramos o no, habíamos de alejarnos. Queda ahí este enorme signo de interrogación -con el cual cada uno puede hacer lo que le plazca, usarlo como un lazo de gaucho para capturar el porvenir, o bien, simplemente, colgarse de él.

La soledad radical de la vida humana, el ser del hombre, no consiste, pues, en que no haya realmente más que él. Todo lo contrario: hay nada menos que el universo con todo su contenido. Hay, pues, infinitas cosas, pero -¡ahí está!- en medio de ellas el Hombre, en su realidad radical, está solo -solo *con* ellas, y, como entre esas cosas están los otros seres humanos, está *solo con* ellos. Si no existiese más que un único ser, no podría decirse congruentemente que está solo. La unicidad no tiene nada que ver con la soledad. Si meditásemos sobre la «saudade» portuguesa -como es sabido, *saudade* es la forma galaicolusitana de *solitudinem,* de soledad- hablaríamos más de ésta y veríamos que la soledad es siempre *soledad* de alguien, es decir, que es un *quedarse solo* y un echar de menos. Hasta tal punto es así que la palabra con que el griego decía mío y solitario -*monos*- viene de *moné,* que significa quedarse -se subentiende, *quedarse sin,* sin los otros. Sea porque se han ido, sea porque se han muerto; en todo caso, porque nos han dejado -nos han dejado... solos. O bien, porque nosotros los dejamos a ellos, huimos de ellos y nos vamos al desierto y al retiro a hacer vida de *moné.* De aquí, *monakhós, monasterios* y *monje.* Y en latín *solus,* Meillet, cuyo extremo rigor de fonético y cuya falta de talento semántico hacen preciso que procure contrastar con él mis espontáneas averiguaciones etimológicas, sospecha que *solus* venga de *sed-lus,* es decir, del que se queda sentado cuando los demás se han ido.

Nuestra Señora de la Soledad es la Virgen que se queda *sola* de Jesús, que lo han matado, y el sermón en la semana de la Pasión que se llama el sermón de la soledad, medita sobre la más dolorida palabra de Cristo: *Eli, Eli / lamma sabacthani -Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* -«Dios mío, Dios mío / ¿por qué me has abandonado? / ¿Por qué me has dejado solo de ti?» Es la expresión que más profundamente declara la voluntad de Dios de hacerse hombre -de aceptar lo más radicalmente humano que es su radical soledad. Al lado de eso la lanzada del centurión Longinos no tiene tanta significación. Es el momento para recordar a Leibniz. No voy, claro está, a emplear ni un instante en entrar en su doctrina. Me limito a hacer notar a los buenos conocedores de Leibniz que la mejor traducción de su palabra más importante -*mónada*- no es unidad, ni tampoco unicidad. Las mónadas no tienen ventanas. Se hallan recluidas en sí mismas -esto es idealismo. Pero en su último sentido, la concepción de Leibniz de la mónada se expresaría de la mejor manera llamando a las mónadas «soledades». También en Homero un centurión da una lanzada a Afrodita, hace manar su deliciosa sangre de hembra olímpica y la hace correr gimiendo al padre Júpiter, como cualquiera damisela *well-to-do.* No, no: Cristo fue hombre sobre todo y ante todo porque Dios le dejó solo -*sabacthani.*

Conforme vamos tomando posesión de la vida y haciéndonos cargo de ella, averiguamos que, cuando a ella vinimos, los demás se habían ido y que tenemos que vivir nuestro radical vivir... solos, y que sólo en nuestra soledad somos nuestra verdad.

Desde ese fondo de soledad radical que es, sin reme- dio, nuestra vida, emergemos constantemente en un ansia, no menos radical, de compañía. Quisiéramos hallar aquel cuya vida se fundiese íntegramente, se interpenetrase con la nuestra. Para ello hacemos los más

varios intentos. Uno es la amistad. Pero el supremo entre ellos es lo que llamamos amor. El auténtico amor no es sino el intento de canjear dos soledades.

A la soledad que somos pertenecen -y forman parte esencial de ella- todas las cosas y seres del universo que están ahí en nuestro derredor, formando nuestro contor- no, articulando nuestra circunstancia, pero que jamás se funden con el cada cual que uno es, sino que, al revés, son siempre *lo otro*, lo absolutamente otro, un elemento extraño y siempre, más o menos, estorboso, negativo y hostil, en el mejor caso incoincidente, que por eso advertimos como lo ajeno y *fuera* de nosotros, como lo *forastero* -porque nos oprime, comprime y reprime: el mundo.

Vemos, pues, frente a toda filosofía idealista y solipsista, que nuestra vida pone con idéntico valor de realidad estos dos términos: el alguien, el X, el Hombre que vive y el mundo, contorno o circunstancia *en que* tiene, quiera o no, que vivir.

En ese mundo, contorno o circunstancia es donde necesitamos buscar una realidad que con todo rigor, diferenciándose de todas las demás, podamos y debamos llamar «social».

El hombre, pues, al encontrarse viviendo se encuentra teniendo que habérselas con eso que hemos llamado contorno, circunstancia o mundo. Si estos tres vocablos van a ir diferenciando ante nosotros su sentido, es cosa que ahora no interesa. En este momento nos significan lo mismo; a saber, el elemento extraño al hombre, foráneo, el «fuera de sí», donde el hombre tiene que afanarse en ser. Ese mundo es una gran cosa, una inmensa cosa, de límites borrosos, que está lleno hasta los bordes de cosas menores, de lo que llamamos cosas y que solemos repartir en amplia y gruesa clasificación, diciendo que en el mundo hay minerales, vegetales, animales y hombres. De lo que estas cosas sean se ocupan las diferentes ciencias -por ejemplo, de plantas y animales, la biología. Pero la biología, como cualquiera otra ciencia, es una actividad determinada en que algunos hombres se ocupan dentro ya de su vida, es decir, después de estar ya viviendo. La biología, y cualquiera otra ciencia, supone, pues, que antes de que su operación comience, teníamos ya a la vista, nos existían, todas esas cosas. Yeso que las cosas nos son originaria, primariamente en nuestra vida de hombres antes de ser físicos, mineralogistas, biólogos, etc., representa lo que esas cosas son en su realidad radical. Lo que luego las ciencias nos digan sobre ellas, será todo lo plausible, convincente, exacto que se quiera, pero es evidente que todo ello lo han sacado, por complicados métodos intelectuales, de lo que desde luego, primordialmente y sin más, nos eran las cosas en nuestro vivir. La Tierra será un planeta de un cierto sistema solar perteneciente a una cierta galaxia o nebulosa, y estará hecha de átomos, cada uno de los cuales contiene, a su vez, una multiplicidad de cosas, de cuasicosas o quisicosas que se llaman electrones, protones, mesones, neutrones, etc. Pero ninguna de esas sabidurías existiría si la Tierra no preexistiese a ellas como componente de nuestra vida, como algo con que tenemos que habérnoslas y, por tanto, con algo que nos importa -que nos importa porque nos ofrece ciertas dificultades y nos proporciona ciertas facilidades. Esto quiere decir que en ese plano previo y radical de que las ciencias parten y que dan por supuesto, la Tierra no es nada de eso que la física, que la astronomía nos dice, sino que es aquello que me sostiene firmemente, a diferencia del mar en que me hundo (la palabra tierra -*terra*- viene de tersa, según Breal, «lo seco»), aquello que tal vez tengo que subir penosamente porque es una cuesta arriba, aquello que bajo cómodamente porque es una cuesta abajo, aquello que me distancia y separa lamentablemente de la mujer que amo o que me obliga a vivir cerca de alguien a quien detesto, aquello que hace que unas cosas me están cerca y otras me estén lejos, que unas estén *aquí* y otras *ahí* y otras *allí*, etc. Estos y muchos otros atributos parecidos son la auténtica realidad de la Tierra, tal y como ésta me aparece en el ámbito radical que es mi vida. No- ten ustedes que todos esos atributos-sostenerme, tener que subir o bajar la cuesta, tener que cansarme en ir por ella hasta donde está lo que necesito, separarme de los que amo, etc.- se refieren todos a mí, de suerte que la Tierra en su primordial aparición consiste en puras referencias de utilidad hacia mí. Lo propio hallarán si toman cualquier otro ejemplo, el árbol, el animal, el mar o el río. Si los abstraemos de lo que son en referencia a nosotros, quiero decir, de su *ser para* una utilidad nuestra, como medios, instrumentos o, viceversa, estorbos y dificultades para nuestros fines, se quedan sin ser nada.

O expresado en otra forma: todo lo que compone, llena e integra el mundo donde al nacer el hombre se encuentra, no tiene *por sí* condición independiente, no tiene un ser propio, *no es nada en sí* -sino que es sólo un *alqo para* o un *alqo en contra* de nuestros fines. Por eso no hemos debido llamarlos «cosas», dado el sentido que hoy tiene para nosotros esta palabra. Una «cosa» significa algo que tiene su propio ser, aparte de mí, aparte de lo que *sea para* el hombre. y si esto acontece con cada cosa de la circunstancia o mundo, quiere decirse que el mundo en su realidad radical es un conjunto de algos con los cuales yo, el hombre, puede o tiene que hacer esto o aquello -que es un conjunto de medios y estorbos, de facilidades y dificultades con que, para efectivamente vivir, me encuentro. Las cosas no son originariamente «cosas», sino algo que procuro aprovechar o evitar a fin de vivir y vivir lo mejor posible -por tanto, aquello con que y de que me ocupo, con que actúo y opero, con que logro o no logro hacer lo que deseo; en suma, son asuntos en que ando constantemente. Y como hacer y ocuparse, tener asuntos se dice en griego *práctica, praxis* -las cosas son radicalmente *prágmata* y mi relación con ellas *pragmática.* No hay, por malaventura, vocablo en nuestra lengua, o, al menos, yo no lo he encontrado, que anuncie con suficiente adecuación lo que el vocablo *pragma,* sin más, significa. Sólo podemos decir que una cosa, en cuanto *pragma,* no es algo que existe por sí y sin tener que ver conmigo. En el mundo o circunstancia de cada uno de nosotros no hay nada que no tenga que ver con uno y uno tiene, a su vez, que ver con cuanto forma parte de esa circunstancia o mundo. Este está compuesto exclusivamente de referencias a mí y yo estoy consignado a cuanto en él hay, dependo de ello para mi bien o para mi mal; todo me es favorable o adverso, caricia o rozadura, halago o lesión, servicio o daño. Una cosa en cuanto *pragma* es, pues, algo que manipulo con determinada finalidad, que manejo o evito, con que tengo que contar o que tengo que descontar, es un instrumento o impedimento *para...,* un trabajo, un enser, un chisme, una deficiencia, una falta, una traba; en suma, es un asunto en que andar, algo que, más o menos, me importa, que me falta, que me sobra; por tanto, una *importancia.* Ahora espero, habiendo acumulado todas estas expresiones, que comience a ser clara la diferencia si se hace chocar en la mente la idea de un mundo de cosas y la idea de un mundo de asuntos o importancias. En un mundo de cosas no tenemos ninguna intervención: él y todo en él es *por sí.* En cambio, en un mundo de asuntos o importancias, todo consiste exclusivamente en su referencia a nosotros, todo interviene en nosotros, es decir, todo nos importa y sólo es en la medida y modo en que nos importa y afecta.

Tal es la verdad radical sobre lo que es el mundo, porque ella expresa su consistencia o aquello en que consiste originariamente como elemento en que tenemos que vivir nuestra vida. Todo lo demás que las ciencias nos digan sobre ese mundo es ya, en el mejor caso, una verdad secundaria, derivada, hipotética y problemática

-por la sencilla razón, repito, de que empezamos a hacer ciencia después de estar ya viviendo en el mundo y, por tanto, siéndonos ya el mundo eso que es. La ciencia es sólo una de las innumerables prácticas, acciones, operaciones que el hombre hace en su vida.

El hombre *hace* ciencia como hace paciencia, como hace su hacienda -que por eso se llama así-, hace versos, hace política, negocios, viajes, hace el amor, hace que hace, espera, es decir, hace... tiempo, y, mucho más que todo, el hombre se hace ilusiones.

Todos estos decires son expresión de la lengua española más vulgar, familiar, coloquial. Sin embargo, hoy vemos que son términos técnicos en una teoría de la vida humana. Para vergüenza de los filósofos hay que declarar que no habían visto nunca el fenómeno radical que es nuestra vida. Siempre se lo dejaban a la espalda y han sido los poetas y novelistas, pero sobre todo el «hombre cualquiera» quien ha reparado en ella, en sus modos y situaciones. Por eso aquella serie de palabras representa una serie de títulos en que se nombran grandes temas filosóficos sobre los cuales fuera menester hablar mucho. Piénsese en la honda cuestión que enuncia el giro «hacer tiempo» -por tanto, nada menos que el esperar, la expectación y la esperanza. ¿Qué es en el hombre la esperanza? ¿Puede el hombre vivir sin ella? Hace unos cuantos años Paul Morand me envió un ejemplar de su biografía de Maupassant con una dedicatoria que decía: «Le envío esta vida de un hombre *qui n'espérait pas...*» ¿Tenía razón

Morand? ¿Es posible -literal y formalmente posible- un humano vivir que no sea un esperar? ¿No es la función primaria y más esencial de la vida la expectativa y su más visceral órgano la esperanza? Como se ve, el tema es enorme.

Pues ¿no es de menor interés ese otro modo de la vida en que el hombre «hace que hace»? ¿Qué es ese extraño, inauténtico hacer a que, a veces, el hombre se dedica precisamente para no hacer de verdad, incluso eso que está haciendo? -el escritor que no es escritor pero *hace* de escritor, la mujer que apenas es femenina pero *hace* de mujer, hace que sonríe, hace que desdeña, hace que desea, hace que ama, incapaz de hacer propiamente ninguna de estas cosas.

III. **ESTRUCTURA DE «NUESTRO» MUNDO**

Nos hallamos comprometidos en la difícil faena de descubrir con irrecusable claridad, esto es, con genuina evidencia, qué cosas, hechos, fenómenos entre todos los que hay merecen por su diferencia con todos los demás llamarse «sociales». La cosa nos interesa sobremanera, porque nos es urgente estar bien en claro sobre qué sean sociedad y sus modos. Como todo problema rigorosa- mente teórico, es éste, a la vez, un problema pavorosa- mente práctico en el cual estamos hoy sumergidos -¿por qué no decirlo?-, náufragos. Nos acercamos a este problema, no por mera curiosidad, como nos acercamos a una revista ilustrada, como, incorrectamente, miramos por la rendija de una puerta para ver lo que está pasando al otro lado de ella, o como el erudito, con frecuencia insensible a verdaderos problemas, papelea en los legajos de un archivo por mero afán de fisgonear y bucear en los detalles de una vida o de un suceso. No; en este afán presente de averiguar lo que es la sociedad nos va a todos la vida; por eso es un archiauténtico problema, por eso la sociedad nos es, usando la terminología enunciada, de una enorme «importancia». Y eso de que nos va la vida no es una manera de decir, por tanto, pura o mala retórica. Tan nos va la vida en ello, que, efectivamente, nos ha ido ya. Todos *nous ravons echappé belle.* Cabe decir que la inmensa mayoría de los hombres actuales podemos y debemos considerarnos muy concretamente como «supervivientes», porque todos, en estos años, hemos estado apunto de morir... «por razones sociales». En los atroces acontecimientos de estos años que, en modo alguno están hoy conclusos y finiquitados, ha intervenido muy principalmente, como su causa decisiva, la confusión que los contemporáneos padecen respecto ala idea de sociedad.

Para ejecutar con todo rigor nuestro propósito hemos retrocedido al plano de realidad radical-radical porque en él tienen que aparecer, asomar, brotar, surgir, existir todas las demás realidades- que es la vida humana. De ésta dijimos, en resumen:

1. Que vida humana, en sentido propio y originario, es la de cada cual vista desde ella misma; por tanto, que es siempre *la mía* -que es personal.

2. Que consiste en hallarse el hombre, sin saber cómo ni por qué, teniendo, so pena de sucumbir, que hacer siempre algo en una determinada circunstancia -lo que nombraremos la circunstancialidad de la vida, o que se vive en vista de las circunstancias.

3. Que la circunstancia nos presenta siempre diversas posibilidades de hacer, por tanto, de ser. Esto nos obliga a ejercer, queramos o no, nuestra libertad. Somos a la fuerza libres. Merced a ello es la vida permanente encrucijada y constante perplejidad. Tenemos que elegir en cada instante si en el instante inmediato o en otro futuro vamos a ser el que hace esto o el que hace lo otro. Por tanto, cada cual está eligiendo su hacer, por tanto, su ser -incesantemente.

4. La vida es intransferible. Nadie puede sustituir- me en esta faena de decidir mi propio hacer y ello incluye mi propio padecer, pues el sufrimiento que de fuera me viene tengo que aceptarlo. Mi vida es, pues, constante e ineludible responsabilidad ante mí mismo. Es menester que lo que hago -por tanto, lo que pienso, siento, quiero- *tenga* sentido y *buen sentido* para mí.

Si reunimos estos atributos, que son los que más interesan para nuestro tema, tenemos que la vida es siempre personal, circunstancial, intransferible y responsable. Y ahora noten bien

esto: si más adelante nos encontramos con vida nuestra o de otros que no posea estos atributos, quiere decirse, sin duda ni atenuación, que no es vida humana en sentido propio y originario, esto es, vida en cuanto realidad radical, sino que será vida, y si se quiere, vida humana en otro sentido, será otra clase de realidad distinta de aquélla y, además, secundaria, derivada, más o menos problemática. Tendría gracia que en nuestra pesquisa tropezásemos con formas de vida nuestra que, al ser nuestra, tendríamos que llamar humana, pero que por faltarle aquellos atributos tendríamos que llamar, también ya la vez, no humana o in-humana. Ahora no entendemos bien qué pueda significar esta eventualidad, pero lo anuncio para estar alerta.

Mas al presente hagámonos firmes en la evidencia de que sólo es propiamente humano en mí lo que pienso, quiero, siento y ejecuto con mi cuerpo, siendo yo el *sujeto creador de ello* o lo que a mí mismo, como tal mí mismo, le pasa; por tanto, sólo es humano mi pensar si pienso algo por mi propia cuenta, percatándome de lo qué significa. *Sólo es humano, lo que al hacerlo lo hago porque tiene para mí un sentido, es decir, lo que entiendo.* En toda acción humana hay, pues, un *sujeto* de quien emana y que, por lo mismo, es agente, autor o *responsable* de ella. Consecuencia de lo anterior es que mi humana vida, que me pone en relación directa con cuanto me rodea -minerales, vegetales, animales, los otros hombres-, es, por esencia, *soledad.* Mi dolor de muelas -dije- *sólo* a mí me puede doler. El pensamiento que de verdad pienso -y no sólo repito mecánicamente por haberlo oído- tengo que pensármelo yo *solo,* o yo en mi soledad. Dos y dos son verdaderamente cuatro -esto es, evidentemente, inteligiblemente- únicamente cuando me retiro un instante solo a pensarlo.

Si vamos a estudiar fenómenos elementales, al comen- zar, teníamos que comenzar por lo más elemental de lo elemental. Ahora bien: lo elemental de una realidad es lo que sirve de base a todo el resto de ella, su componente más simple y, a fuer de básico y simple, lo que menos solemos ver, lo más oculto, recóndito, sutil o abstracto. No estamos habituados a contemplarlo y por eso nos es difícil reconocerlo cuando alguien nos lo expone e intenta hacérnoslo ver. Parejamente, de un buen tapiz lo que no vemos son sus hilos, precisamente porque el tapiz está hecho de ellos, porque son sus elementos o componentes. Lo que nos es habitual son las cosas, pero no los ingredientes de que están hechas. Para ver sus ingredientes hay que dejar de ver su combinación, Que es la cosa, como para poder ver los poros de las piedras de que está hecha una catedral tenemos que dejar de ver la catedral. En la vida práctica y cotidiana lo que nos importa es manejar las cosas ya enteras y hechas, y por eso es su figura lo que nos es conocido, habitual y fácil de entender. Viceversa, para hacernos cargo de sus elementos o componentes tenemos que ir a redropelo de nuestros hábitos mentales y deshacer imaginariamente, esto es, intelectualmente las cosas, descuartizar el mundo para ver lo que tiene dentro, sus ingredientes.

Al haber vida humana -dije- hay *ipso facto* dos términos o factores igualmente primarios el uno que el otro y, además, inseparables: el hombre que vive y la circunstancia o mundo en que el hombre vive. Para el idealismo filosófico desde Descartes sólo el hombre es realidad radical o primaria, y aun el Hombre reducido a *une chose qui pense -res cogitans,* pensamiento-, a ideas. El mundo no tiene de suyo realidad, es sólo un mundo ideado. Para Aristóteles, viceversa, sólo originariamente las cosas y su combinación en el mundo tienen realidad. El hombre no es sino una cosa entre las cosas, un pedazo de mundo. Sólo secundariamente, gracias a que posee razón, tiene un papel especial y preeminente: el de razonar las demás cosas y el mundo, el de pensar lo que son y alumbrar en el mundo qué es la verdad sobre el mundo, merced a la palabra que dice, que declara o revela la verdad de las cosas. Pero Aristóteles no nos descubre por qué el hombre tiene razón y palabra -*lógos* significa, a la vez, lo uno y lo otro- ni nos dice por qué en el mundo hay, además de las cosas esa otra extraña cosa que es la verdad. La existencia de esta razón es para él un simple hecho del mundo como cualquier otro, como el cuello largo de la jirafa, la erupción del volcán y la bestialidad de la bestia. En este decisivo sentido digo que para Aristóteles el hombre, con su razón y todo, no es ni más ni menos que una cosa y, por tanto, que para Aristóteles no hay más realidad radical que las cosas o *ser.* Si aquéllos eran idealistas, Aristóteles y sus secuaces son realistas. Pero a nosotros nos parece que el hombre aristotélico, aunque de él se dice que

tiene razón, que es un animal racional, como no explica, aun siendo filósofo, *por qué* la tiene, por qué en el universo hay alguien que tiene razón, resulta que no da razón de ese enorme accidente y entonces resulta que no tiene razón. Es palmario que un ser inteligente que no entiende por qué es inteligente no es inteligente: su inteligencia es sólo presunta. Situarse más allá o, si se quiere el giro inverso, más acá, más adelante de Descartes y Aristóteles no es abandonarlos ni desdeñar su magisterio. Es todo lo contrario: sólo quien dentro de sí ha absorbido y conserva a ambos puede evadirse de ellos. Pero esta evasión no significa superioridad alguna respecto a sus genios personales.

Nosotros, pues, al partir de la vida humana como realidad radical, saltamos más allá de la milenaria disputa entre idealistas y realistas y nos encontramos con que son en la vida igualmente reales, no menos primariamente el uno que el otro -Hombre y Mundo. El Mundo es la maraña de asuntos o importancias en que el Hombre está, quiera o no, enredado, y el Hombre es el ser que, quiera o no, se halla consignado a nadar en ese mar de asuntos y obligado sin remedio a que todo eso le importe. La razón de ello es que la vida se importa a sí misma, más aún, no consiste últimamente sino en importarse a sí misma, y en este sentido deberíamos decir con toda formalidad terminológica que la vida es lo importante. De aquí que el Mundo en que ella tiene que transcurrir, que ser, consiste en un sistema de importancias, asuntos o *prágmata*. El mundo o circunstancia, dijimos, es por ello una inmensa realidad pragmática o práctica -no una realidad que se compone de cosas. «Cosas» significa en la lengua actual todo algo que tiene por sí y en sí su ser, por tanto, que es con independencia de nosotros. Mas los componentes del mundo vital son sólo los que son para y en mi vida -no para sí y en sí. Son sólo en cuanto facilidades y dificultades, ventajas y desventajas para que el yo que es cada cual logre ser; son, pues, en efecto, instrumentos, útiles, enseres, medios que me sirven -su ser es un ser para mis finalidades, aspiraciones, necesidades-, o bien son como estorbos, faltas, trabas, limitaciones, privaciones, tropiezos, obstrucciones, escollos, rémoras, obstáculos que todas esas realidades pragmáticas resultan, y, por motivos que veremos, el ser «cosas» *sensu stricto* es algo que viene después, algo secundario y en todo caso muy cuestionable. Mas no existiendo en nuestra lengua palabra que enuncie adecuadamente eso que las cosas nos son en nuestra vida, seguiré usando el término «cosas» para que con menos innovaciones de léxico podamos entendemos.

Ahora tenemos que investigar la estructura y contenido de ese contorno, circunstancia o mundo donde tenemos que vivir. Hemos dicho que se compone de cosas en cuanto *prágmata*. Pero este hallarnos con cosas, encontrarlas, requiere ya ciertas averiguaciones, y vamos, paso a paso, a hacer rápidamente su entera anatomía.

1. Y lo primero que es menester decir paréceme ser esto: si el mundo se compone de cosas, éstas tendrán una a una que serme dadas. Una cosa es, por ejemplo, una manzana. Prefiramos suponer que es la manzana del Paraíso y no la de la discordia. Pero en esa escena del Paraíso descubrimos ya un problema curioso: la manzana que Eva presenta a Adán ¿es la misma que Adán ve, halla y recibe? Porque al ofrecerla Eva es presente, visible, patente sólo media manzana, y la que Adán halla, ve y recibe es también sólo media manzana. Lo que se ve, lo que es, rigorosamente hablando, presente, desde el punto de vista de Eva es algo distinto de lo que se ve y es presente desde el punto de vista de Adán. En efecto, toda cosa corpórea tiene dos caras y, como de la luna, sólo una de esas caras tenemos presente. Ahora caemos, sorprendidos, en la cuenta de algo que es, una vez advertido, gran perogrullada, a saber: que ver, lo que se llama estrictamente ver, nadie ha visto nunca eso que llama manzana, porque ésta tiene, a lo que se cree, dos caras, pero nunca es presente más que una. Y, además, que si hay dos seres que la ven, ninguno ve de ella la misma cara sino otra más o menos distinta.

Ciertamente yo puedo dar vueltas en torno ala manzana o hacerla girar en mi mano. En este movimiento se me van haciendo presentes aspectos, esto es, caras distintas de la manzana, cada una en continuidad con la precedente. Cuando estoy viendo, lo que se llama ver, la segunda cara me acuerdo de la que vi antes y la sumo a aquélla. Pero, bien entendido, esta suma de lo recordado a lo efectivamente visto no hace que yo pueda ver juntos todos los lados

de la manzana. Esta, pues, en cuanto unidad total, por tanto, en lo que entiendo cuando digo «manzana», jamás me es presente; por tanto, no *me* es con radical evidencia, sino sólo, ya lo sumo, con una evidencia de segundo orden -la que corresponde al mero recuerdo-, donde se conservan nuestras experiencias anteriores acerca de una cosa. De aquí que a la efectiva presencia de lo que sólo es parte de una cosa automáticamente se va agregando el resto de ella, del cual diremos, pues, que no es presentado, pero sí *compresentado* o compresente. Ya verán la luz que esta idea de lo compresente, de la compresencia aneja a toda presencia de algo, idea debida al gran Edmundo Husserl, nos va a proporcionar para aclararnos el modo como aparecen en nuestra vida las cosas y el mundo en que las cosas están.

2. Lo segundo que conviene hacer notar es esto otro:

Nos hallamos ahora en este salón, que es una cosa en cuyo interior estamos. Es un interior por estas dos razones: porque nos rodea o envuelve por todos lados y porque su forma es cerrada, esto es, continua. Sin interrupción, su superficie se hace presente a nosotros de suerte que no vemos nada más que ella; no tiene agujeros o aberturas, discontinuidades, brechas o rendijas que nos dejen ver otras cosas que no son ella y sus objetos interiores, asientos, paredes, luces, etc. Pero imaginemos que al salir de aquí, cuando la lección concluya, nos encontrásemos con que no había nada más allá, esto es, fuera; que no había el resto del mundo en torno a ella, que sus puertas dieran no a la calle, a la ciudad, al Universo, sino a la Nada. Hallazgo tal nos produciría un *choc* de sorpresa y de terror. ¿Cómo se explica ese *choc* si ahora, mientras estamos aquí, sólo teníamos presente este salón y no habíamos pensado, de no haber yo hecho esta observación, en si había o no un mundo fuera de sus puertas -es decir, en si existía, en absoluto, un fuera? La explicación no puede ofrecer duda. También Adán habría sufrido un *choc* de sorpresa, aunque más leve, si hubiese resultado que lo que Eva le daba era sólo media manzana, la mitad que él podía ver, pero faltando la otra media com-presente. En efecto, mientras este salón nos es *sensu stricto* presente nos es com- prensente el resto del mundo fuera de él y, como en el caso de la manzana, esta compresencia de lo que no es patente pero que una experiencia acumulada nos hace saber que aun no estando a la vista existe, *está ahí* y se puede y se tiene que contar con su posible presencia, es un saber que se nos ha convertido en habitual, que llevamos en nosotros habitualizado. Ahora bien, lo que en nosotros actúa por hábito adquirido, a fuer de serlo, no lo advertimos especialmente, no tenemos de ello una conciencia particular, actual. Junto a la pareja de nociones *presente* y *compresente* nos conviene también distinguir esta otra: lo que nos es *actualmente,* en un acto preciso, expreso, y lo que nos es *habitualmente*, que está constantemente siéndonos, existiendo para nosotros, pero en esa forma velada, inaparente y como dormida de la habitualidad. Apúntese, pues, en la memoria esta otra pareja: actualidad y habitualidad. Lo presente es para nosotros en actualidad; lo compresente, en habitualidad.

y esto nos hace desembocar en una primera ley sobre la estructura de nuestro contorno, circunstancia o mundo. Esta: que el mundo vital se compone de unas pocas cosas en el momento presentes e innumerables cosas en el momento latentes, ocultas, que no están ala vista pero sabemos o creemos saber -para el caso es igual- que podríamos verlas, que podríamos tenerlas en presencia. Conste, pues, que ahora llamo latente sólo a lo que en cada instante no veo pero sé que o lo he visto antes o lo podría, en principio, ver después. Desde los balcones de Madrid se ve el expresivo, grácil, dentellado perfil de nuestra sierra de Guadarrama, nos es presente -pero sabemos, por haberlo oído o leído en textos que nos ofrecen crédito, que hay también una cordillera del Himalaya, la cual, no más que con un poco de esfuerzo y un buen talonario de cheques en el bolsillo, podríamos un día ver; mientras no hacemos este es1uerzo y nos falta, como es sólito, el susodicho talonario, el Himalaya está ahí latente para nosotros, pero formando parte efectiva de nuestro mundo en esa peculiar forma de *latencia.*

A esa primera ley estructural de nuestro mundo que consiste -repito- en hacer notar cómo ese mundo se compone en cada instante de unas pocas cosas presentes y muchísimas latentes, agregamos ahora una segunda ley no menos evidente; ésta: que no nos es presente nunca una cosa sola, sino que, por el contrario, siempre vemos una cosa destacando sobre otras a que no prestamos atención y que forman un fondo sobre el cual lo que vemos se destaca. Aquí se ve

bien claro por qué llamo a estas leyes, *leyes estructurales:* porque éstas nos definen, no las cosas que hay en nuestro mundo, sino la estructura de éste; por decirlo así, describen rigorosamente su anatomía. Así, esta segunda ley viene a decirnos: el mundo en que tenemos que vivir posee siempre dos términos y órganos: la cosa o cosas que vemos con atención y un fondo sobre el cual aquéllas se destacan. Y, en efecto, nótese que constantemente el mundo adelanta a nosotros una de sus partes o cosas, como un promontorio de realidad, mientras deja, como fondo desatendido de esa cosa o cosas atendidas, un segundo término que actúa con el carácter de ámbito *en el cual* la cosa nos aparece. Ese fondo, ese segundo término, ese ámbito es lo que llamamos *horizonte.* Toda cosa advertida, atendida, que miramos y con que nos ocupamos tiene un horizonte desde el cual y dentro del cual nos aparece. Ahora me refiero sólo a lo visible y presente. El horizonte es también algo que vemos, que *nos es ahí,* patente, pero nos es y lo vemos casi siempre en forma de desatención porque nuestra atención está retenida por talo cual cosa que representa el papel de protagonista en cada instante de nuestra vida. *Más allá* del horizonte está lo que del mundo no nos es *presente* en el ahora, lo que de él nos es *latente.*

Con lo cual se nos ha complicado un poco más la estructura del mundo, pues ahora tenemos tres planos o términos en él: en primer término la *cosa* que nos ocupa, en segundo el *horizonte* a la vista, dentro del cual aparece, y en tercer término el *más allá latente «ahora».*

Precisemos el esquema de esta más elemental estructura anatómica del mundo. Como se advierte, empieza a mostrársenos una diferencia en la significación de con- torno y mundo que hasta ahora habíamos usado como sinónimos. *Contorno* es la porción del mundo que abarca en cada momento mi horizonte a la vista y que, por tanto, me es presente. Bien entendido que, como sabemos por nuestra primera observación, las cosas presentes presentan sólo su faz, pero no su espalda, que queda sólo compresentada; vemos sólo su anverso y no su reverso; contorno es, pues, el mundo patente o semipatente *en torno.* Pero nuestro mundo contiene sobre éste, más allá del horizonte y del contorno, una inmensidad latente en cada instante determinado, hecha de puras compresencias; inmensidad, en cada situación nuestra, recóndita, oculta, tapada por nuestro contorno y que envuelve a éste. Pero, repito una vez más, ese mundo latente *per accidens,* como dicen en los seminarios, no es misterioso ni arcano ni privado de posible presencia, sino que se compone de cosas que hemos visto o podemos ver, pero que en cada instante actual están ocultadas, cubiertas para nosotros por nuestro contorno; mas en ese estado de latencia y veladura, actúan en nuestra vida como habitualidad, lo mismo que ahora actúa en nosotros sin que lo advirtamos el *fuera* de este salón. El horizonte es la línea fronteriza entre la porción patente del mundo y su porción latente.

En toda esta explicación, para hacer el asunto más fácil y pronto, me he referido sólo a la presencia visible de las cosas, porque la visión y lo visible es la forma de presencia más clara. Por eso casi todos los términos que hablan del conocimiento y sus factores y objetos son, desde los griegos, tomados de vocablos vulgares que en la lengua se refieren al ver y al mirar. *Idea* en griego es la vista que ofrece una cosa, su *aspecto* -que en latín viene, a su vez, de *spec,* ver, mirar. De aquí *espectador,* el que contempla, *inspector;* de aquí *respecto,* es decir, el lado de una cosa Que se mira v considera; *circunspecto,* el cauteloso que mira en derredor, no fiándose ni de su sombra, etc.

Pero el haber yo preferido referirme sólo a la presencia visible no quiere decir que sea la única -no menos presentes nos son, con mucho, otros caracteres. Una vez más reitero que al decir que las cosas nos son presentes, digo algo científicamente incorrecto, poco rigoroso. Es un pecado filosófico que con mucho gusto cometo para facilitar el ingreso en esta manera radical de pensar la realidad básica y primigenia que es nuestra vida. Más conste que esa expresión es inexacta. Lo que propia- mente nos es presente no son las cosas sino colores y las figuras que los colores forman; resistencias a nuestras manos y miembros, mayores o menores, de uno u otro cariz: esto es, durezas y blanduras, la dureza del sólido, la resistencia deslizante del líquido o del fluido, del agua, del aire; olores buenos y malos, etéreos, aromáticos, especiosos, hedores, balsámicos, almizclados, punzantes, cabríos, repugnantes; rumores que son murmullos, ruidos, runrún, chirridos, estridores, zumbidos, estrépitos, estampidos, estruendos, y así hasta once clases de presencias que llamamos «objetos de los

sentidos», pues es de advertir que el hombre no posee sólo cinco sentidos, como reza la tradición, sino, por lo menos, once, que los psicólogos nos han enseñado a diferenciar muy bien.

Pero llamándolos «objetos de los sentidos» sustituimos los nombres directos de las cosas patentes, que integran *prima facie* nuestro contorno, con otros nombres que no los designan directamente, sino que pretenden indicar el mecanismo por el cual los advertimos o percibimos. En vez de decir cosas que son colores y figuras, ruidos, olores, etc., decimos «objetos de los sentidos», cosas sensibles que son visibles, tangibles, audibles, etc. Ahora bien -y téngase esto muy en cuenta-, que existen para nosotros colores y figuras, sonidos, etc., *gracias a que* tenemos órganos corporales que cumplen la función psico-fisiológica de hacérnoslos sentir, de producir en nosotros las sensaciones de ellos, será todo lo verosímil, todo lo probable que ustedes quieran, pero es sólo una hipótesis, un intento nuestro de explicar esta maravillosa presencia ante nosotros de nuestro contorno. Lo incuestionable es que esas cosas *están ahí*, nos rodean, nos envuelven y que tenemos que existir entre ellas, con ellas, a pesar de ellas. Se trata, pues, de dos verdades, muy elementales y básicas, pero de calidad u orden muy diferente: que -las cosas cromáticas y sus formas, que los ruidos, las resistencias, lo duro y lo blando, lo áspero y lo pulimentado *está ahí*, es una verdad firme. Que todo eso está ahí *porque* tenemos órganos de los sentidos y éstos son lo que se llama en la fisiología -con un término digno del médico de Moliere- «energías específicas», es una verdad probable, sólo probable, es decir, hipotética.

Pero no es esto lo que nos interesa ahora sino, más bien, hacer notar que la existencia de esas cosas llama- das sensibles no es la verdad primaria e incuestionable que sobre nuestro contorno hay que decir, no enuncia el carácter primario que todas esas cosas nos presentan, o dicho de otro modo, que esas cosas *nos son.* Pues al llamarlas «cosas» y decir que *están ahí* en nuestro derredor suben tendemos que no tienen que ver con nosotros, que por sí y primariamente son con independencia de nosotros y que si nosotros no existiésemos ellas seguirían lo mismo. Ahora bien, esto es ya más o menos suposición. La verdad primera y firme es ésta: todas esas figuras de color, de claro-oscuro, de ruido, son y rumor, de dureza y blandura, son todo eso refiriéndose a nosotros y *para* nosotros, en forma activa. ¿Qué quiero decir con esto? ¿Cuál es esa actividad sobre nosotros en que primariamente consisten? Muy sencillo: en sernos *señales* para la conducta de nuestra vida, avisarnos de que algo con ciertas calidades favorables o adversas que nos importa tener en cuenta, está ahí, o viceversa, que no está, que falta.

El cielo azul no empieza por estar allá en lo alto tan quieto, y tan azul, tan impasible e indiferente hacia nosotros, sino que empieza originariamente por actuar sobre nosotros como un riquísimo repertorio de señales útiles para nuestra vida; es su función, su actividad, lo que nos hace atenderlo y, gracias a ello, verlo, en su papel activo de semáforo. Nos hace *señales.* Por lo pronto el cielo azul nos señala buen tiempo, y nos es el primer reloj diurno con el sol andariego que, como un laborioso y fiel empleado de la ciudad, como un servicio municipal, si bien, por caso raro, gratuito, hace cotidianamente su recorrido del Oriente al Ocaso; y nocturna- mente las constelaciones que nos señalan las estaciones del año y los milenios -el calendario de Egipto se basa en los cambios milenarios de Sirio-, y, en fin, nos señalan las horas. Mas no para aquí su actividad señaladora, advertidora, sugeridora. No un supersticioso hombre primitivo, sino Kant, nada menos -y hace, para estos efectos, bien poco tiempo, en 1788-, resume todo su glorioso saber diciéndonos: «Dos cosas hay que inundan el ánimo con asombro y veneración siempre nuevos y que se hacen mayores cuanto más frecuentes y detenidamente se ocupa de ellas nuestra meditación: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí.» Por tanto, los deberes y las estrellas.

Es decir, que aparte de señalarnos el cielo todos esos cambios útiles -climas, horas, días, años, milenios-, útiles pero triviales, nos señala, por lo visto, con su nocturna presencia patética, donde tiemblan las estrellas, no se sabe por qué estremecidas, la existencia gigante del Universo, de sus leyes, de sus profundidades y la ausente presencia de alguien, de algún Ser prepotente que lo ha calculado, creado, ordenado, aderezado. Es incuestionable que la frase de Kant no es sólo una frase, sino que describe con pulcritud un fenómeno constitutivo

de la vida humana: en la bruna nocturnidad de un cielo limpio, el cielo lleno de estrellas nos hace guiños innumerables, parece querernos decir algo. Comprendemos muy bien a Reine cuando nos insinúa Que las estrellas son pensamientos de oro que tiene la noche. Su parpadeo, a la vez, minúsculo en cada una e inmenso en la bóveda entera, nos es una permanente incitación a trascender desde el mundo que es nuestro contorno al radical Universo.

IV. LA APARICION DEL «OTRO»

Me era urgente hacer ver cómo los algos presentes en el mundo vital y que van a constituir los asuntos e importancias positivas y negativas con que tenemos que habérnoslas, eran puras presencias y compresencias sensibles -colores, figuras, ruidos, olores, resistencias, etc.-, y que esa su presencia actúa sobre nosotros en forma de señales, indicaciones, síntomas. A este fin, puse el ejemplo del cielo. Mas este ejemplo del cielo pertenece muy especialmente a la visibilidad. y si bien lo visible y el ver nos ofrecen mayor claridad como ejemplos para exponer el primer enfronte con nuestra doctrina, sería grave error suponer que es el ver el «sentido» más importante. Aun desde el punto de vista psico-fisiológico, que es un punto de vista subalterno, parece cada día más verosímil que fue el tacto el sentido originario del que los demás se han ido diferenciando. Desde nuestro punto de vista más radical es cosa clara que la forma decisiva de nuestro trato con las cosas es, efectivamente, el tacto. y si esto es así, por fuerza tacto y contacto son el factor más perentorio en la estructuración de nuestro mundo.

Ahora bien -indiqué-, el tacto se distingue de todos los demás sentidos o modos de presencia porque en él se presentan siempre a la vez, e inseparables, dos cosas: el cuerpo que tocamos, y nuestro cuerpo con que lo tocamos. Es, pues, una relación no entre un fantasma y nosotros como en la pura visión, sino entre un cuerpo ajeno y el cuerpo nuestro. La dureza es una presencia en que se hacen presentes de un golpe algo que resiste y nuestro cuerpo; por ejemplo, nuestra mano que es resistida. En ella sentimos, pues, a la vez el objeto que nos oprime y nuestro músculo oprimido. Por eso cabría decir que en el contacto sentimos las cosas dentro de nosotros, entiéndase, d~ntro de nuestro cuerpo, y no como en la visión y audición, fuera de nosotros, o como en el sabor y el olfato las sentimos en ciertas porciones de nuestra superficie corporal -la cavidad nasal y el paladar. Con advertir lo cual, sin grandes aspavientos, dábamos un gran paso: caer en la cuenta de que el contorno o mundo patente se compone, ante todo y fundamentalmente, de presencias, de cosas que son cuerpos. Y lo son porque ellas chocan con la cosa más próxima al hombre que existe, al yo que cada cual es, a saber: su cuerpo. Nuestro cuerpo hace que sean cuerpos todos los demás y que lo sea el mundo. Para lo que suele llamarse un «espíritu puro», los cuerpos no existirían, porque no podría tropezar con ellos, sentir sus presiones; y viceversa, no podría manejar las cosas, trasladarlas, conformarlas, triturarlas. El «espíritu puro», pues, no puede tener vida humana. Se desplazaría por el mundo siendo él mismo un fantasma. Recuérdese el cuento de Wells en que se habla de unos seres con sólo dos dimensiones, que por ello no pueden penetrar en nuestro mundo donde todo tiene, por lo menos, tres dimensiones, mundo, pues, que está hecho de cuerpos. Asisten al espectáculo de las vidas humanas; ven, por ejemplo, que un malvado va a asesinar a una anciana dormida, pero ellos no pueden intervenir, no pueden avisarla y sufren y se angustian de su ser fantasmático.

El hombre es, pues, ante todo, alguien que está en un cuerpo y que en este sentido -repárese, sólo en este sentido- sólo *es* su cuerpo. Y este simple pero irremediable hecho va a decidir de la estructura concreta de nuestro mundo y, con ello, de nuestra vida y destino. El hombre se halla de por vida recluso en su cuerpo. Razón sobrada tenían los pitagóricos en jugar del vocablo a este propósito -retruécano que usaban no para risa y jolgorio, sino gravemente, doloridamente, dramática- mente, melancólicamente-, dado que en griego cuerpo es *soma* y tumba *sema*, repetían *soma sema*, cuerpo tumba, cuerpo cárcel.

El cuerpo en que vivo infuso, recluso, hace de mí inexorablemente un personaje espacial. Me pone en un sitio y me excluye de los demás sitios. No me permite ser ubicuo. En cada instante me clava como un clavo en un lugar y me destierra del resto. El resto, es decir, las demás cosas del mundo, están en otros sitios y sólo puedo verlas, oírlas y, tal vez, tocarlas desde donde yo estoy. A donde yo estoy lo llamamos *aquí* -y el fonema mismo castellano, por su acento agudo y su fulminante caer, en sólo dos sílabas, del *a* tan abierto al *í* tan puntiagudo, y por su acento tan vertical, expresa maravillosamente ese mazazo del destino que me clava como un clavo... *aquí.*

Mas esto trae consigo, automáticamente, algo nuevo y decisivo para la estructura del mundo. Yo puedo cambiar de sitio, pero cualquiera que él sea, será mi «aquí». Por lo visto, *aquí* y *yo, yo* y *aquí,* somos inseparables de por vida. y al tener el mundo, con todas las cosas dentro, que *serme* desde *aquí,* se convierte automáticamente en una perspectiva -es decir, que sus cosas están cerca o lejos de *aquí,* a la derecha o ala izquierda de *aquí,* arriba o abajo de *aquí.* Esta es la tercera ley estructural del mundo del hombre. No se olvide que lo que llamo hombre no es sino «cada cual» y, por tanto, que estamos hablando del mundo de y para cada cual -no del mundo objetivo de que nos habla la física. (Qué sea un mundo físico no lo sabemos, ni siquiera qué sea un mundo objetivo, por tanto, un mundo que no es sólo el de cada cual sino el común a todos los hombres.) Esta tercera ley estructural dice que el mundo es una perspectiva. La cosa no es insignifican- te. Por lo menos, esta súbita aparición en nuestro horizonte del «cerca» y el «lejos» es de no poca grave- dad, porque significan distancias. Surge, pues, lo próximo y lo distante; ya lo mejor lo que tengo próximo me es odiado y lo distante es la mujer de que se está enamorado. Pero además esa distancia, que es la lejanía, no es geométrica ni es la de la ciencia física, es una distancia que, si necesito o deseo salvarla, tengo y, sobre todo, tuvo el hombre primitivo que recorrerla con grave gasto de su esfuerzo y de su tiempo. Hoy, en salvar las distancias, no se gastan esas dos cosas, pero se gasta dinero, cuya obtención implica gasto de tiempo y de esfuerzo -gastos que se miden por «horas-trabajo».

(Ya veremos que el *otro hombre* tiene también su *aquí* -pero ese aquí del Otro no es el mío. Nuestros «aquís» se excluyen, no son interpenetrables, son distintos, y por eso la perspectiva en que le aparece el mundo es siempre distinta de la mía. Por eso no coinciden suficientemente nuestros mundos. Yo estoy, por de pronto, en el mío y él en el suyo. Nueva causa de soledad radical. No sólo yo estoy fuera del *otro hombre,* sino que también mi mundo está fuera del suyo: somos, mutuamente, dos «fueras» y por eso somos radicalmente forasteros.)

Lejos es lo que está a considerable distancia de mi *aquí.* Lejos es lo que está *allí.* Entre el aquí y la lejanía del allí hay un término medio -el *ahí*-, es decir, lo que no está en mi aquí pero' sí próximo. ¿Será el ahí donde está... el prójimo? El *aquí,* demostrativo adverbial de lugar, procede lingüísticamente de un pronombre personal.

Ser el hombre cuerpo trae, pues, consigo no sólo que todas las cosas sean cuerpos, sino que todas las cosas del mundo estén colocadas con relación a mí. ¡Todas las cosas, incluso las que no son corporales! Porque si las hay -hasta ahora en nuestro análisis no las hemos encontrado- tendrán, ya veremos cómo, que manifestar- se por medio de cuerpos; las imágenes de Hornero no son corporales y no existirían, no serían para nosotros, si no hubieran sido escritas en unos pergaminos. Al ser inmediata o mediatamente cuerpos las cosas y estar colocadas con relación a mí, cerca o lejos, a derecha o izquierda, arriba o abajo de aquí -del aquí que es el *locus,* el lugar de mi cuerpo- resulta que están repartidas y cada una se halla, está en o pertenece a una región del mundo. Las cosas, pues, se agrupan en regiones espacia- les, pertenecen a este lado o a aquel lado de mi mundo. Hay cosas, objetos o seres humanos, por ejemplo, que pertenecen al lado de mi mundo que llamo el Norte, y otras que pertenecen al lado que llamo Oriente. De tal modo es esta adscripción a determinada región, esta localización de las cosas constituyente del hombre, que hasta el cristianismo necesita situar a Dios, por decirlo así, avecindarlo en un lugar del espacio, y por eso califica a Dios atribuyéndole como algo esencial a él, que lo define y precisa, un local donde normalmente está, cuando cotidianamente reza: «Padre nuestro que estás en los cielos.» Padres hay muchos, pero singulariza a Dios ser el que habita

en lo alto, en la región de las estrellas fijas o firmamento. Y contrapuestamente aloja al diablo al otro extremo, en la región más de abajo, más *inferior,* a saber, el *infierno.* El diablo resulta así el antípoda de Dios. También los griegos primitivos situaban en la región inferior o infernal no pocas cosas y seres. Mas para ellos esa región inferior significaba simplemente ser la base o peana del mundo, donde todo lo demás se apoya y está sostenido. A esa región base la llamaban Tártaro. Por cierto que como no podían menos, aun dado el primitivismo de su mentalidad, de preguntarse cómo, a su vez, se sostiene el Tártaro, imaginaban que un animal de anchísimo y duro caparazón lo sostenía. Este animal era la tortuga, que en italiano y en portugués conserva aún su nombre griego menos deformado. Nuestra tortuga, en efecto, no es sino el vocablo griego *tartarougos* -el que sostiene el Tártaro.

Pero nada de esto, claro está, es fenómeno auténtico o radical. Se trata ya de interpretaciones imaginarias con que la mente del hombre reacciona ante las cosas del mundo y su primaria perspectiva y localización con respecto a su persona. A este fin inventa cosas imaginarias que sitúa en regiones imaginarias. He aludido a ello para mostrar hasta qué punto es constitutivo del hombre sentirse en un mundo regionalizado, donde halla cada cosa como *perteneciendo* a una región. Pero no tiene sentido que nos ocupemos en este curso de aquellos locales y localizaciones imaginarios, de un mundo que no es ya el primario y real de la vida sino una idea o imagen del mundo.

Mas el haber aparecido en este inventario que hacemos del mundo vital esta cosa, la más próxima a cada cual, que es su cuerpo y, en choque o roce con él, todos los demás cuerpos y su localización en perspectiva y regiones, no debe hacernos olvidar que, al mismo tiempo -por tanto, ni antes ni después, sino al mismo tiempo-, las cosas nos son instrumentos o estorbos *para* nuestra vida, que su ser no consiste en ser cada una por sí y en sí, sino que tienen sólo un *ser para.* Quede clara esta noción de «ser para» como la que expresa el ser originario de las cosas en cuanto «cosas de la vida», asuntos e importancias. El concepto de una cosa pretende decirnos lo que una cosa es, su *ser;* este ser nos es declarado o hecho manifiesto en la definición. Pues bien, recuérdese el juego de los chicos cuando se acercan a una persona mayor y, .para ponerla en un brete, le preguntan: «¿Qué es una carraca?» La persona mayor, al no encontrar de seguida las palabras que definirían la carraca, hace, como instintivamente, el movimiento de hacer girar una carraca con la mano, movimiento que resulta un poco ridículo, y los chicos por eso ríen entonces. Pero la verdad es que ese movimiento es como una charada en acción, cuyo sentido -el de la charada- efectivamente es *algo para* darle vueltas; por tanto, para *hacer* algo con ella. Este es su *ser para.* Y lo mismo si nos preguntan qué es una bicicleta, antes de que contestemos con palabras, nuestros pies engendran un germen de movimiento pedaleante. Ahora bien, la definición verbal que luego enunciaría formalmente el ser de la carraca, de la bicicleta o del cielo, la montaña, el árbol, etc., no hará sino expresar con palabras lo que esos mismos movimientos significan, y su contenido no sería, no es otro que hacernos saber algo que el hombre hace o padece con una cosa; por tanto, que todo concepto es la descripción de una escena vital. La condición primaria de las cosas consiste, pues, en servirnos *para* o impedirnos *para.* Ciertamente que la metafísica nació, allá en Grecia, en el primer tercio del siglo V, como la pesquisa del ser de las cosas, pero entendiendo por su ser lo que ellas son, diríamos, por su cuenta y no meramente lo que *son para* nosotros. Es el ser en sí y por sí de las cosas. Aquella ciencia que un cartesiano, a fines del siglo XVII, llamó ontología, se esfuerza denodadamente, trasuda y se extenúa desde hace veinticinco siglos en encontrar ese *ser* de las cosas. Pero la pertinacia del esfuerzo revela que ese ser de las cosas que se busca no ha sido aún suficientemente encontrado. Lo cual sería razón nada parva para sospechar que no lo tienen; pero es, sin duda, razón sobrada que si lo tienen es problemático y es, en cambio, evidente que no lo ostentan. De otro modo nos sería notorio y archisabido. Esto me llevó hace muchos años a la audaz opinión de que el ser de las cosas, en cuanto ser propio de ellas aparte del hombre, es sólo una hipótesis, como lo son todas las ideas científicas. Con ello volvemos patas arriba toda la filosofía, faena endiablada de que, por fortuna, podemos exonerarnos en este curso, cuyo tema no es la ontología. Sólo diré que entre las muchas respuestas que se han dado a la pregunta ¿qué *son* las cosas?, ha corrido la mejor fortuna en la Historia la que dio Aristóteles diciendo que son sustancias, por

tanto, que las cosas consisten últimamente en sustancialidad. Pero es también conocido de todos el hecho de que esta respuesta dejó hace mucho de satisfacer a las mentes occidentales y hubo que buscar otras.

Pero aquí no nos ocupamos de qué *son* en absoluto las cosas, suponiendo que las cosas sean en absoluto. Nos limitamos rigorosa y metódicamente a describir lo que las cosas son patentemente -por tanto, no hipotéticamente- *ahí,* en el ámbito de la realidad radical primaria que es nuestra vida, y hallamos que, en él, el ser de las cosas no es un presunto ser en sí, sino su evidente *ser para,* su servirnos o impedirnos, y entonces decimos que el ser de las cosas como *prágmata,* asuntos o importancias no es la sustancialidad, sino la servicialidad o servidumbre, que incluye su forma negativa, la deservicialidad, el sernos dificultad, estorbo, daño.

Ahora bien, si analizamos esa servicialidad de las cosas -quedémonos ahora con la positiva para simplificar, ya que con ello tenemos lo suficiente-, si analizamos esa su servicialidad hallamos que cada cosa sirve para otra que, a su vez, sirve para una tercera, y así sucesivamente en cadena de *medios para* -hasta llegar a una finalidad del hombre. Por ejemplo, la cosa que llamamos azufre sirve para hacer pólvora, la cual sirve para cargar fusiles y cañones, los cuales sirven para hacer la guerra, la cual sirve... (Bueno: ¿para qué sirve la guerra?) Pero esa cadena servicial o de *medios para* que termine en la guerra no es la única que parte del azufre y de su primera utilización para fabricar pólvora. Porque la pólvora sirve también para cargar escopetas y rifles que sirven para cazar, faena muy distinta de guerrear; caza que sirve para una finalidad humana que he tratado de enuclear en un vagabundo prólogo puesto al libro de arte venatorio escrito por el gran cazador conde de Yebes[1], un hombre que ha cazado en todos los parajes y se ha dormido en todas las fiestas de la sociedad elegante; un hombre, pues, que en la selva caza la marmota y en el sarao la imita. Pero aun sin buscar tres pies al gato -antes bien van por su pie- como esas dos series de servicios articulados que parten del azufre y de la pólvora con él elaborada -la guerra, la caza- encontramos una tercera, ésta: con la pólvora se hacen cohetes y con los cohetes se hacen, sobre todo, fiestas populares. Las fiestas son una de las grandes cosas que hay en el mundo, y con que y en que uno se encuentra.

1. [«Prólogo a *Veinte años de caza mayor,* del conde de Yebes.» En *Obras completas,* tomo VI, y en el volumen de la colección El Arquero, titulado *la caza* y *los toros.]*

Tenemos, pues, que las cosas en cuanto servicios positivos o negativos se articulan unas con otras formando arquitecturas de servicialidad -como la guerra, la caza, la fiesta. Forman dentro del mundo como pequeños mundos particulares, lo que llamamos el mundo de la guerra, el mundo de la caza, etc., como hay el mundo de la religión, de los negocios, del arte, de las letras, de la ciencia. Yo les llamo «campos pragmáticos». Y ésta es, por ahora, la última ley estructural del mundo que enuncio, a saber: nuestro mundo, el de cada cual, no es un *totum revolutum,* sino que está organizado en «campos pragmáticos». Cada cosa pertenece a alguno o algunos de esos campos donde articula su *ser para* con el de otros, y así sucesivamente. Ahora bien, esos «campos pragmáticos» o «campos de asuntos e importancias», al ser de una u otra manera, inmediata o mediatamente campos de cuerpos, están con mayor o menor precisión y exclusividad localizados, es decir, adscritos, predominantemente al menos, a regiones espaciales. Podíamos, pues, en vez de campos decir «regiones pragmáticas», pero es mejor que hablemos especialmente de «campos», usando este término de la física reciente que enuncia un ámbito constituido por puras relaciones *dinámicas.* Nuestra relación práctica o pragmática con las cosas, y de éstas con nosotros, aun siendo corporal a la postre, no es material, sino dinámica. En nuestro *mundo vital* no hay nada material: mi cuerpo no es una materia ni lo son las cosas que con él chocan. Aquél y éstas, diríamos para simplificar, son puro choque y, por tanto, puro dinamismo.

El hombre vive en un enorme ámbito --el Mundo, el suyo, el de cada cual- ocupado por «campos de asuntos», más o menos localizados en regiones espaciales. y cada cosa que nos aparece, nos aparece perteneciendo a uno de esos campos o regiones. De aquí que apenas la

advertimos, fulminantemente hay en nosotros como un movimiento que nos hace referirla al campo, región, o, digamos ahora, *al lado de la vida* a que pertenece. y como las cosas tienen su nombre --entre las cosas que encontramos en el mundo están los nombres de esas mismas cosas-, basta que pronuncie yo una palabra para que ustedes, con o sin palabras expresas, «se digan»: *eso,* lo nombrado, pertenece a talo cual lado de la *vida.* Si yo dijese ahora «el traje», las mujeres que me escuchasen dirigirían su mente, como una nave su proa, hacia *el lado de la vida* que es la elegancia indumentaria; y si dijese «plan Marshall», todos, sin necesidad de reflexión alguna y sin ocuparse ahora del asunto, automáticamente empujarán, por decirlo así, la palabra oída hacia un cierto «lado» de sus vidas titulado «política internacional». «Empujan, por decirlo así» -ha sido mi expresión. Pero ahora quito el «por decirlo así»- porque, en verdad, no se trata de una metáfora, sino de una: efectiva realidad. Con medios un poco, no más que un poco, refinados de laboratorio fisiológico se puede demostrar que al oír una palabra, en nuestros músculos se produce una minúscula contracción, perceptible con aparatos registradores, contracción que inicia y es como germen de un movimiento para empujar algo -en este caso la palabra- en una dirección espacial determinada. Hay aquí un interesante tema para la investigación de los psicólogos. Todos llevamos en nuestra imaginación un *diagrama del mundo* a cuyos cuadrantes y regiones referimos todas las cosas, incluso, como he dicho, las que no son inmediatamente corporales, sino, según se las acostumbra llamar, las «espirituales», como ideas, sentimientos, etcétera. Pues bien, sería curioso precisar hacia qué región de ese diagrama imaginario cada individuo empuja las palabras que oye o dice[1].

1 Yo tenía una tía, la cual, cada vez que pronunciaba la palabra «demonio», dirigía una mirada iracunda y lanzaba enérgicamente su barbilla en dirección al centro de la tierra. Notábase palmariamente que tenía allí, con toda claridad y precisión, situado el infierno y en él avecindado el diablo, como si lo estuviese viendo. Parejamente, si se hiciese sobre mí esa investigación de laboratorio, es casi seguro que al oír yo, por ejemplo, «Conferencia de París» y dirigirlo hacia el lado de mi vida que es la «política internacional», mis músculos empujen la palabra en dirección de una línea oblicua, secante del horizonte y dirigida hacia abajo ya un lado. Esto sería una curva pantomima -somos, sobre todo es nuestro cuerpo, permanente pantomima- del hecho mental mío consistente en que yo detesto toda política, la considero como una cosa siempre e irremediablemente mala, pero ala vez inevitable y constituyente de toda sociedad. Me permito el lujo de enunciar este hecho que en mí se da, sin más explicaciones ni fundamentos, porque en otro lugar espero hacer ver, con perfecta diafanidad y evidencia, qué es la política, por qué en el universo hay una cosa tan extraña, tan insatisfactoria y, sin embargo, tan imprescindible. Entonces veremos cómo y por qué toda política, aun la mejor es, por fuerza, mala; por lo menos, en el sentido en que son malos, por buenos que sean, un aparato ortopédico o un tratamiento quirúrgico.

El mundo de nuestra vida y, por tanto, nuestra vida en él están constituidos por una plural orientación de *lados* diversos que he llamado «campos pragmáticos». y aquí se ofrece momentánea ocasión para que veamos de resalto y, merced a esto, con claridad, aunque no me voy a detener morosamente en su análisis, lo que es el genio del poeta, más aún, la poesía misma. Hace mucho tiempo sostengo en mis escrituras que la poesía es un modo del conocimiento, o dicho con otras palabras, que lo dicho por la poesía es verdad. La diferencia entre la verdad poética y la científica se origina en caracteres secundarios; secundarios en comparación con el hecho que tanto una como otra dicen cosas que son verdad, esto es, que las hay efectiva y realmente en el mundo de que hablan. Proust, el gran novelista, no tenía la menor idea científica de que la vida humana y su mundo estuviesen realmente estructurados en una articulación de *lados.* No obstante, en los primeros tomos de su fluvial novela nos habla de un adolescente cuya sensibilidad estaba prematuramente desarrollada, adolescente que es él mismo. Vive el muchacho durante el veraneo en el Hotel Palace de un pueblecito normando, lugar de veraneo elegante. Su familia le saca a pasear por las tardes; unas veces .toman la dirección de la izquierda otras veces la de la derecha. En la dirección de la izquierda está la casa de un señor Swann, algo amigo de su familia, un hombre de origen judío, sin estirpe ilustre, pero que tiene por su persona el raro talento de la elegancia, a que se agregan algunos retorcidos vicios. En la dirección de la derecha está el palacio estival de los Guermantes, una de las familias francesas de más vieja nobleza. Para un adolescente cuya alerta hipersensibilidad registra las menores diferencias y elabora en vegetativa amplificación

de fantasía todo dato real que se le arroja, estos dos nombres, *Swann* y *Guermantes,* representan dos mundos, es decir, en nuestra terminología, dos campos pragmáticos distintos, pues el hecho de que Swann, aun siendo judío, aun nacido sin .pergaminos, filtre una de las dimensiones de su vida en el mundo Guermantes, no hace sino acusar más la diferencia entre ambos mundos. Swann y Guermantes son, pues, como dos puntos cardinales contrapuestos, como dos cuadrantes del gran mundo unitario del muchacho, de los cuales soplan sobre el alma de éste, en ráfagas discontinuas, los estímulos, incitaciones, advertencias, entusiasmos, tristezas sobremanera diferentes. y he aquí que, genialmente, nos titula Proust dos de sus tomos: uno, *Du coté de chez Swann* -«Por el lado de Swann»- y el otro, *Del lado de los Guermantes.* Ahora, con lo que hemos expuesto en la anterior lección y lo que de ésta va, ¡díganme si esos títulos de intuición poética no son dos términos técnicos en la teoría científica de la vida! ¡Bien haría cada cual en precisarse cuáles son los *lados* de su vida de donde soplan sobre él, con más insistencia y vehemencia y abundancia, los vientos de su vivir!

Con esto podemos dar por terminado el estudio de la estructura formal que posee el mundo donde cada cual vive. Nótese que ese mundo, ya en cuanto a su estructura, se parece muy poco al mundo físico; quiero decir, al mundo que la física nos revela. Pero conste que en ese mundo físico no vivimos; simplemente lo pensamos, lo imaginamos. Porque si antes dije que desde hace muchos años sostengo que la poesía es una forma del conocimiento, ahora añado que desde hace los mismos años procuro hacer caer en la cuenta a los demás que la física es una forma de poesía, esto es, de fantasía, y aún hay que añadir, de una fantasía mudadiza que hoy imagina un mundo físico distinto del de ayer y mañana imaginará otro distinto del de hoy. Donde vive efectiva- mente cada cual es en ese mundo pragmático, inmenso organismo de campos de asuntos, de regiones y de lados y, en lo esencial, invariable desde el hombre primigenio.

Hora es ya de que, desentendiéndonos de esa estructuración formal del mundo, echemos una ojeada sobre su contenido, sobre las cosas que en él aparecen, asoman, brotan, surgen, en suma, existen, a fin de descubrir entre ellas algunas que podamos, que debamos llamar sociales y sociedad. Aquí nuestro tema nos obliga a no demorarnos en el camino, a pesar de las interesantes cuestiones que van asaltarnos a la vista. Podemos, velozmente y sin hacer posada, atravesar de vuelo cuanto evidentemente no pueda pretender ser social o que, por lo menos, no lo sea con evidencia y saturadamente. En efecto, las cosas que hay en el mundo se hallan por muy antigua tradición clasificadas en minerales, vegetales, animales y humanas. Pregúntese cada cual si su propio comportamiento ante una piedra puede calificarse de social. Evidentemente, no. La evidencia se impone si, yéndonos al otro extremo de aquella serie, lo comparamos con nuestro comportamiento ante un hombre. La diferencia es palmaria. Toda acción del hombre adulto hacia algo o sobre algo cuenta, claro está, de antemano con sus experiencias anteriores referentes a ese algo, de suerte que su acción parte de las cualidades que, según su saber, posee esa cosa. Sabe, en nuestro ejemplo, que la piedra es muy dura, pero no tanto como el hierro, y si lo que se propone es quebrarla en fragmentos para alguna finalidad suya, sabe que basta golpearla con un martillo. Tiene, pues, ante sí, para orientar su acción, estos dos atributos de la piedra: que es dura pero frágil, fragmentable sin extrema dificultad. Añadan ustedes las demás cualidades que en nuestro trato con la piedra hemos aprendido. Entre ellas hay una decisiva para nuestro tema. Sabemos que la piedra no se entera de nuestra acción sobre ella y que su comportamiento mientras la golpeamos se reduce a quebrarse, fraccionarse, porque ello es su mecánica e inexorable condición. A nuestra acción sobre ella no corresponde por su parte ninguna acción sobre o hacia nosotros. En ella no hay en absoluto capacidad de acción ninguna. En rigor, tampoco debemos llamar a lo que le pasa con nosotros *pasión* -en el sentido de padecer. La piedra ni hace ni padece, sino que en ella se producen mecánicamente ciertos efectos. Por tanto, en nuestra relación con la piedra nuestra acción tiene una dirección única que va de nosotros ala piedra y allí, sin más, termina. Lo propio acontece, al menos macroscópicamente, con la planta, sin más diferencia que la existente entre los atributos de un vegetal y los de un mineral. Mas ya en nuestro trato con el

animal la relación se modifica. Si queremos hacer algo con un animal, en nuestro proyecto de acción interviene el convencimiento de que yo existo para él y que espera una acción mía sobre él, se prepara a ella y prepara su reacción a esa mi esperada acción. No tiene, pues, duda que en mi relación con el animal el acto de mi comportamiento hacia él no es, como era frente a la piedra, unilateral, sino que mi acto, antes de ser ejecutado, cuando lo estoy proyectando, cuenta ya con el acto probable de reacción por parte del animal, de manera- que mi acto, aún en estado de puro proyecto, va al animal pero vuelve a mí en sentido inverso, anticipando la réplica del animal. Hace, pues, un viaje de ida y vuelta, el cual no es sino la representación por adelanta- do de la relación real que entre ambos -el animal y yo- va a tener lugar. Cuando me acerco al caballo para ensillarlo cuento, desde luego, con su posible coz, y cuando me aproximo al mastín del rebaño cuento con su posible mordisco y tomo, en uno y otro caso, mis precauciones.

Nótese el nuevo tipo de realidad que, frente a lo que no son piedras y vegetales, aparece en nuestro mundo cuando encontramos el animal. Si para describir la relación real frente ala piedra decimos: la piedra y yo somos dos, hablamos inadecuadamente. Porque en ese plural «somos», que en este caso es un dual o plural de sólo dos, unimos e igualamos en el ser ala piedra y al hombre. Ahora bien, la piedra *me es* piedra, pero yo *no le soya* la piedra en absoluto. No cabe, pues, comunidad -la comunidad que ese plural-dual expresa- entre ella y yo. Más en el caso del animal la realidad varía. No sólo el animal me es animal y tal animal -mi comporta- miento, noten, varía según sea la especie: no me comporto igual frente aun jilguero y frente aun toro de la ganadería de Miura-, no sólo el animal *me* es, sino que también yo *le soy,* a saber, le soy otro animal. La conducta del animal con nosotros podría resumirse y simbolizarse diciendo que el animal nos está llamando a nosotros, constantemente, animales. No parece dudoso que lo que pasa en el asno cuando el arriero le tunde a estacazos el lomo es algo que sería menester expresar así: ¡qué bruto es este animal que, en el mundo de la fábula, donde hasta los asnos parlamos, llamamos hombre! ¡Qué diferencia con el otro animal que entra en la cuadra y me lame y le llamo perro!

Lo que no parece cuestionable es que decir «el animal y yo somos» tiene ya alguna dosis de sentido que faltaba en absoluto al «la piedra y yo somos». Somos el animal y yo, puesto que mutuamente *nos* somos, puesto que me es notorio que a mi acción sobre el animal va éste a responder-me. Esta relación es, pues, una realidad que necesitamos denominar «mutualidad o reciprocidad». El animal me aparece, a diferencia de la piedra y la planta, como una cosa que me responde y, en ese sentido, como algo que no sólo existe para mí, sino que, al existir también yo para él, *co-existe* conmigo. La piedra existe, pero no *co-existe.* El coexistir es un entrepeinar las existencias, un entre o interexistir dos seres, no simplemente «estar ahí» sin tener que ver el uno con el otro.

Ahora bien, ¿no es esto lo que de primeras llamamos *«trato* social»? El vocablo *social* ¿no apunta desde luego a una realidad consistente en que el hombre se comporta frente a otros seres, los cuales, a su vez, se comportan con respecto a él-por tanto, a acciones en que, de uno u otro modo, interviene la reciprocidad en que no sólo yo soy centro emisor de actos hacia otro ser, sino que este otro ser es también centro emisor de actos hacia mí y, por tanto, en mi acción tiene que estar ya anticipada la suya, se cuenta con la suya porque en la suya se cuenta también con la mía-; en fin, para decir 10 mismo en otro giro, que los dos actuantes se responden mutuamente, es decir, se corresponden? El animal «responde» con sus actos a mi presencia -me ve, me busca o me huye, me quiere o me teme, me lame la mano o me muerde, me obedece o me acomete; en suma, *me reciproca* a su modo. Este modo, sin embargo, es, según la experiencia me ha hecho patente, muy limitado. A la postre es sólo a un reducido repertorio de actos míos a los que el animal co-rresponde, y ello con un repertorio también muy exiguo de actos suyos. Es más, puedo establecer una escala que mide en cada especie la amplitud de ese repertorio. Esa escala, por tanto, tabulará también la cantidad de co-existencia que con el animal puedo usufructuar. Ella nos manifestaría hasta qué punto, aun en el caso mejor, esa co-existencia es escasa. Puedo adiestrar o amaestrar al animal y entonces hacerme la ilusión de que co-rresponde a mayor número de gestos y otros actos míos, pero advierto en seguida que en el amaestramiento no responde desde sí, desde su centro espontáneo el animal,

sino que se torna puro mecanismo, que es una máquina donde he puesto unos discos, como lo son las respuestas de gramófono que rueda del lorito real, siempre las mismas, conforme a programa. Al revés, para co-existir más con el animal, lo único que puedo hacer es reducir mi propia vida, elementalizarla, entontecerme y aneciarme hasta ser casi otro animal, como les pasa a esas señoras de edad que viven años y años solas con un perro ocupadas exclusivamente de él, acompañadas únicamente por él, y acaban por parecerse hasta fisonómicamente a su can. Para co-existir con el animal hay que hacer lo que Pascal nos propone que hagamos frente a Dios: *iI faut* s' *abetir*.

Repito mi pregunta: ¿podemos reconocer en la relación del hombre con el animal un hecho social? No lo podemos, sin más, decidir. Desde luego nos retenía para contestar afirmativamente la limitación de la co-existencia y además un carácter confuso, borroso, ambiguo que percibimos en el modo de ser de la bestia por lista que ésta sea. La verdad es que, no sólo en este orden sino en todos, el animal nos azora. No sabemos bien cómo tratarlo, porque no vemos clara su condición. De aquí que en nuestra conducta con él nos pasamos la vida oscilando entre tratarlo humanamente o, por el contrario, vegetalmente y aun mineralmente. Se comprenden muy bien las variaciones de actitud ante el bruto porque el hombre ha pasado a lo largo de su historia -desde ver en él casi un dios, como los primitivos y los egipcios, hasta pensar, como Descartes y su discípulo, el dulce y místico Malebranche, que el animal es una máquina, un pedrusco algo más complicado.

De si es o no social nuestra relación con él sólo podemos convencernos comparándola con hechos que sean incuestionablemente, saturadamente, sociales. Es el caso plenario, diáfano, evidente quien nos permite entender los casos confusos, débiles, ambiguos.

Estas consideraciones han acotado el montón de fenómenos únicos entre los cuales puede aparecer de modo palmario e irrecusable algo que sea social. Del contenido del mundo nos queda sólo por analizar las cosas que llamamos «hombres».

¿Cómo aparecen en mi mundo vital esos seres que llamo «los otros hombres»? Basta enunciar la pregunta para que todos sintamos un cambio en nuestro temple. Hasta ahora nos sentíamos en abandono, plácidamente. Ahora, ante el anuncio de que en nuestro horizonte reflexivo, el horizonte de temas que desarrollan estas lecciones, se van a presentar «los otros hombres», sentimos, no sabemos bien por qué, una ligera inquietud y como si una fina onda eléctrica nos hubiese corrido por la médula. La cosa será todo lo absurda que se quiera, pero *es.* Venimos de un mundo vital donde hasta ahora sólo había piedras, plantas y animales: era un paraíso, era lo que llamamos la naturaleza, el campo. y aunque del mundo vital que analizamos hemos dicho cien veces que es el de cada cual, el concreto de mi vida, no hemos hablado de él sino abstractamente. Yo no he pretendido describir el mundo singular de cada cual, ni tampoco el de alguno, ni siquiera el mío. De lo archiconcreto estamos hablando abstractamente y en general. Esta es la paradoja constitutiva de la *teoría* de la vida. Esta vida es la de cada cual, pero su teoría es, como toda teoría, general. Da los cuadros vacíos y abstractos donde cada cual puede alojar su propia autobiografia. Pues bien, lo que ahora subrayo es que aun hablando, como hacemos, en abstracto, basta anunciar que van a aparecer en nuestro análisis los otros hombres para que en todos se produzca un alerta, un «¡Quién vive!». Ya no vivimos en abandono, sino en guardia y con cautela.

¡Hasta tal punto son, por lo visto, temibles los otros hombres! Antes, en el mundo como mundo mineral, vegetal, animal, nada nos preocupaba. Es la tranquilidad que sentimos en el campo. ¿Por qué la sentimos? Lo vamos a ver, pero con dos palabras dijo ya lo esencial Nietzsche: «Nos sentimos tan tranquilos ya gusto en la pura naturaleza porque ésta no tiene opinión sobre nosotros.» Aquí está el origen hipersuspicaz de nuestra inquietud. Vamos a hablar de seres -los hombres- que se caracterizan porque sabemos que tienen una opinión sobre nosotros. Por eso nos hemos puesto en guardia, el alma alerta: en el dulce horizonte del mundo paradisíaco asoma un peligro: *el otro hombre.* ¡Y no tiene duda! Más o menos y poco a poco esto se va a animar. Y vamos a azorarnos todos un poco.

Efectivamente, en el contorno que mi horizonte ciñe aparece el *01RO.* El «otro» es el otro hombre. Con presencia sensible tengo de él sólo un cuerpo, un cuerpo que ostenta su peculiar

forma, que se mueve, que maneja cosas ante mi vista, es decir, que se comporta externa o visiblemente -lo que los psicólogos americanos llaman *behavior.* Pero lo sorprendente, lo extraño y lo últimamente misterioso es que siéndonos presente sólo una figura y unos movimientos corporales, vemos en ello o a través de ello algo por esencia invisible, algo que es pura intimidad, algo que cada cual sólo de sí mismo conoce directamente: su pensar, sentir, querer; operaciones que, por sí mismas, no pueden ser presencias a otros, que son no-externas ni directamente se pueden exteriorizar, porque no ocupan espacio ni tienen cualidades sensibles -por eso son, frente a toda la externidad del mundo, pura intimidad. Pero ya en el animal no podemos ver su cuerpo sin que éste, además de señalarnos como los demás colores y resistencias una cierta corporeidad, nos sea señal de algo completamente nuevo, distinto -a saber, de una incorporeidad, de un *dentro,* un *in tus* o *inti-midad* en el animal donde éste fragua su respuesta a nosotros, donde prepara su mordisco o su cornada o, por el contrario, su dulce y tierno venir a rozarse contra nuestras piernas. Dije que nuestro trato con el animal tiene algo de coexistencia. Esta coexistencia surgía porque el animal nos responde desde un centro interior que en él hay, es decir, desde su intimidad. Todo coexistir es un coexistir de dos intimidades, y hay tanto de ello cuanto haya de mutuo hacerse, en algún modo, presentes éstas. Si el cuerpo del animal nos hace al través suyo entrever, presumir, sospechar esa su intimidad, es porque nos la señala con su figura, movimientos, etc. Ahora bien, cuando un cuerpo es *señal* de una intimidad que en él va como inclusa y reclusa, es que el cuerpo es *carne,* y esa función que consiste en señalar la intimidad se llama «expresión». La carne, además de pesar y moverse, expresa, *es* «expresión». La función expresiva del organismo zoológico es el más enigmático de los problemas que ocupan a la biología, ya que de la vida biológica misma creen los biólogos desde hace tiempo no deber ocuparse, por ser demasiado problema.

No me detengo a penetrar en este sugestivísimo asunto, la función expresiva, en cierto modo el sugestivo por antonomasia, pues en él se halla la causa de toda sugestión, porque me he ocupado de él largamente en mi estudio titulado «Sobre la expresión, fenómeno cósmico»[1], y de lo que atañe más ala aparición del *otro hombre* ante cada cual, diré algo en las siguientes lecciones.

1 [Véase tomo VII de *El Espectador,* y en *Obras completas,* tomo II.]

Baste ahora decir que el cuerpo del otro, quieto o en movimiento, es un abundantísimo semáforo que nos envía constantemente las más variadas señales o indicios o barruntos de lo .que pasa en el *dentro* que es el otro hombre. Ese dentro, es intimidad no es nunca presente, pero es compresente, como lo es el lado de la manzana que no vemos. Y aquí tenemos una aplicación del concepto de la com-presencia, sin el cual, como dije, no podríamos esclarecer cómo el mundo y todo en él existe para nosotros. Ciertamente que en este caso la función de la com-presencia es más sorprendente. Por- que allí la parte de la manzana en cada instante oculta me ha sido otras veces presente, pero la intimidad que el otro hombre *es* no se me ha hecho ni puede hacérseme nunca presente. Y, sin embargo, la encuentro ahí -cuan - do encuentro un cuerpo humano.

La fisonomía de ese cuerpo, su mímica y su pantomímica, gestos y palabras no patentizan pero sí manifiestan que hay allí una intimidad similar a la mía. El cuerpo es un fertilísimo «campo expresivo» o «de expresividad».

Yo veo, por ejemplo, que mira. Los *ojos,* «ventanas del alma», nos muestran más del otro que nada porque son miradas, actos que vienen de *dentro* como pocos. Vemos *a qué* es a lo que mira y *cómo* mira. No sólo viene de dentro, sino que notamos desde qué profundidad mira.

Por eso nada agradece el enamorado como la primera mirada. Pero hay que tener cuidado. Si los hombres supiesen *medir* la profundidad de que proviene la mira- da de la mujer, se ahorrarían muchos errores y muchas penas. Porque hay la mirada que se concede como una limosna -poco honda, *lo justo para* ser una mirada. Pero hay también la mirada que viene de lo más profundo, trayéndose su raíz misma desde el abismo del ser femenino, mirada que

emerge como cargada de algas y perlas y de todo el paisaje sumergido, esencialmente sumergido y oculto que es la mujer cuando es de verdad, esto es, profundamente, abismáticamente, mujer. Esta es la mirada *saturada,* en la que rebosa su propio querer ser mirada, mientras que la primera era asténica, casi no era mirada, sino simple ver. Si el hombre no fuese vanidoso y no interpretase cualquier gesto insuficiente de la mujer como prueba de que ésta está enamorada de él, si suspendiese su opinión hasta que en ella se produzcan gestos *saturados,* no padecería las dolorosas sorpresas que son tan frecuentes.

Repito, desde el fondo de radical soledad que es propiamente nuestra vida, practicamos, una y otra vez, un intento de interpenetración, de *des-soledadizarnos* asomándonos al otro ser humano, deseando darle nuestra vida y recibir la suya.

V LA VIDA INTER-INDIVIDUAL. NOSOTROS-TU-YO

Habíamos partido de la vida humana como realidad radical. Entendíamos por realidad radical -hora es de recordarlo- no la única, ni siquiera la más importante y ciertamente no la más sublime, sino, lisa y llanamente, aquella realidad primaria y primordial en que todas las demás, si han de sernos realidades, tienen que aparecer y, por tanto, tener en ella su raíz o estar en ella arraigadas. En este sentido de realidad radical, «vida humana» significa estricta y exclusivamente la de cada cual, es decir, siempre y sólo la mía. Ese X que la vive y a quien suelo llamar yo, y el mundo en que ese «yo» vive, me son patentes, presentes o compresentes, y todo ello, ser yo el que soy y ser ése mi mundo y mi vivir en él, son cosas que me acontecen a mí y sólo a mí, o a mí en mi radical soledad. Si, por ventura -añadí-, apareciese en ese mi mundo algo que conviniera llamar también «vida humana» aparte de la mía, conste de la manera más expresa que lo será en otro sentido, ya no radical ni primario ni patente, sino secundario, derivado y más o menos latente y supuesto. Ahora bien, al aparecernos presentes los cuerpos de forma humana, advertíamos en ellos compresentes otros cuasi-yos, otras «vidas humanas», cada una con su mundo propio, incomunicante en cuanto tal, con el mío. Lo que este paso y esta aparición tienen de decisivo es que mientras mi vida y todo en ella, al serme patentes y míos, tienen el carácter de inmanentes -por tanto, la perogrullada de que mi vida es inmanente a sí misma, que está toda ella dentro de sí misma-, la presentación indirecta o compresencia de la vida humana ajena me emboca y enfronta con algo trascendente a mi vida y, por tanto, que está en ésta sin propiamente estar.

Lo que sí está patente en mi vida es la noticia, la señal de que hay otras vidas humanas, pero como vida humana es en su radicalidad sólo la *mía*, y esas vidas serán las de otros como yo, cada una de cada uno, por tanto, a fuer de ser otros, sus vidas todas se hallan fuera o más allá o trans-la-mía. Por eso son transcendentes. Y aquí tienen ustedes que por primera vez nos aparece un tipo de realidades que no lo son en sentido radical. La vida del otro no me es realidad patente como lo es la mía: la vida del otro, digámoslo deliberadamente en forma gruesa, es sólo una presunción o una realidad presunta o presumida -todo lo infinitamente verosímil, probable, plausible que se quiera-, pero no radicalmente, incuestionable, primordialmente «realidad». Mas esto nos hace caer en la cuenta de que a la realidad radical que es mi vida pertenece contener dentro de sí muchas realidades de segundo orden o presuntas, lo cual abre a mi vida un campo enorme de realidades distintas de ella misma. Pues al llamarlas, *grosso modo,* presuntas -también podíamos decir «verosímiles»- no les quito el carácter y valor de realidades. Lo único que hago es negarles la calidad de ser realidades *radicales* o incuestionables. Por lo visto la atribución de realidad permite y aun impone una escala o graduación o jerarquía y habrá, como en las quemaduras, realidades de primer grado, de segundo grado, etc., y ello no refiriéndonos al contenido de esa realidad, sino al puro carácter de ser realidad. Por ejemplo: el mundo que nos describe la física, es decir, la ciencia ejemplar entre las que el hombre tiene hoya su disposición, el mundo físico tiene, sin duda, realidad; pero ¿cuál o qué grado de realidad? Ni que decir tiene: una realidad de las que he llamado presuntas. Basta recordar que la figura del mundo físico por cuya realidad ahora nos

preguntamos es el resultado de la teoría física y que esta teoría, como todas las teorías científicas, está en movimiento: es, por esencia, cambiante porque es cuestionable. Al mundo de Newton sucede el mundo de Einstein y de Broglie. La realidad del mundo físico, al ser una realidad que con tanta facilidad y velocidad se sucede y suplanta así misma, no puede ser sino realidad de cuarto o quinto grado. Pero, repito, y bien entendido, realidad. Entiendo por realidad *todo aquello con que tengo que contar.* y hoy tengo que contar con el mundo de Einstein y Broglie. De él depende la medicina que intenta curarme; de él, buena parte de las máquinas con que hoy se vive; de él, muy concretamente, el futuro mío, de mis hijos, de mis amigos -puesto que nunca en toda la historia el porvenir ha dependido tanto de una teoría, de la teoría intra-atómica.

A todas estas realidades presuntas, a fin de no confundirlas con la realidad radical, las llamaremos interpretaciones o ideas nuestras sobre la realidad -es decir, presunciones o verosimilitudes.

Y ahora viene la gran mutación de óptica o perspectiva que necesitamos hacer. Pero esta óptica nueva desde la cual vamos, poco a poco, a empezar a hablar -salvo talo cual referencia o momentáneo retorno a la anterior-, esta óptica, nueva en este curso, es precisamente la normal en todos. La anormal, la insólita es la que venimos usando. En seguida aclararé el sentido de ambas perspectivas. Mas para ello conviene proseguir un poco lo que iba diciendo, e iba diciendo que la aparición del otro hombre, con la sospecha o compresencia de que es un yo como el mío, con una vida como la mía y, por tanto, no mía sino suya y un mundo propio donde él vive radicalmente, me es el primer ejemplo, en este inventario de mi mundo, donde encuentro realidades que no son radicales, sino mera presunción de realidades que, en rigor, son ideas o interpretaciones de la realidad. El cuerpo del otro me es radical e incuestionable realidad: que en ese cuerpo habita un cuasi-yo, una cuasi-vida humana, es ya interpretación mía. La realidad del otro hombre, de esa otra «vida humana» es, pues, de segundo grado en comparación con la realidad primaria que es mi vida, que es mi yo, que es mi mundo.

Esta averiguación, aparte el valor que por sí tiene, posee el de hacerme caer en la cuenta de que dentro de mi vida hay una inmensidad de realidades presuntas, lo cual-repito- no quiere decir, por fuerza, que son falsas, sino sólo que son cuestionables, que no son patentes y radicales. Puse mi grande ejemplo: el llamado mundo físico que la ciencia física nos presenta y que es tan distinto de mi mundo vital y primario, en el cual no hay electrones ni cosa que se le parezca.

Pues bien -y esto es lo nuevo con respecto a todo lo anterior-, normalmente vivimos esas presunciones o realidades de segundo grado como si fuesen realidades radicales. El otro hombre, como tal, es decir, no sólo su cuerpo y sus gestos, sino su «yo» y su vida me son normalmente tan realidades como mi propia vida. Es decir, que vivo por igual ya la vez mi vida en su realidad primaria, y una vida que consiste en vivir *como primarias* muchas realidades que lo son sólo en segundo, tercero, etc., grados. Más aún, normalmente no me doy cuenta de mi vida autentica, de lo que ésta es en su radical soledad y verdad, sino que vivo presuntamente cosas presuntas, vivo entre interpretaciones de la realidad que mi contorno social, la tradición humana ha ido inventando y acumulando. De éstas hay algunas que merecen ser tenidas por verdaderas, ya ellas llamo realidades de segundo grado -pero ese «merecer ser tenidas por verdaderas» ha de entenderse siempre con cuenta y razón, no así, sin más, a rajatabla y en absoluto. A fuer de interpretaciones pueden siempre, en última instancia, ser erróneas y proponernos realidades francamente ilusorias. De hecho, la inmensa mayoría de cosas que vivimos son, en efecto, no sólo presuntas sino ilusorias; son cosas que hemos oído nombrar, definir, valorar, justificar en nuestro contorno humano; es decir, que hemos oído a los otros y, sin más análisis, exigencias ni reflexión, damos por auténticas, verdaderas o verosímiles. Esto que aquí por vez primera apunto será el tema dorsal del resto del curso. Pero ahora dejémoslo en esa su primera, sencilla, vulgar y, claro está, confusa aparición.

Pero si lo que digo es cierto -y ello se verá en las próximas lecciones- nuestra vida normal consiste en ocuparnos con *prágmata,* con cosas o asuntos e importancias que no lo son propiamente sino meras interpretaciones irresponsables de los demás o nuestras propias, quiere ello decir que siendo nuestra vida un estar siempre haciendo algo con esas pseudo-

cosas, irremediab1emente sería un pseudo-hacer, precisamente aquel que anteriormente nos aparecía con la vulgarísima pero profundísima expresión de «hacer que se hace»; es decir, solemos hacer que vivimos, pero no vivimos efectiva- mente nuestro auténtico vivir, el que tendríamos que vivir si, deshaciéndonos de todas esas interpretaciones recibidas de los demás entre quienes estamos -y que suele llamarse «sociedad»- tomásemos, de cuando en cuando, enérgico, evidente contacto con nuestra vida en cuanto realidad radical. Pero ésta es, dijimos, lo que somos en radical soledad. Se trata, pues, de la necesidad que el hombre tiene periódicamente de poner bien en claro las cuentas del negocio que es su vida y de que sólo él es responsable, recurriendo de la óptica en que vemos y vivimos las cosas en cuanto somos miembros de la sociedad, a la óptica en que ellas aparecen cuando nos *retiramos* a nuestra soledad. En la soledad el hombre es su verdad -en la sociedad tiende a ser su mera convencionalidad o falsificación. En la realidad auténtica del humano vivir va incluido el deber de la frecuente retirada al fondo solitario de sí mismo. Esa retirada en que a las meras verosimilitudes, cuando no simples embelesos e ilusiones en que vivimos, les exigimos que nos presenten sus credenciales de auténtica realidad, es lo que se llama con un nombre amanerado, ridículo y confusionario, *filosofía.* La filosofía es retirada, *anábasis,* arreglo de cuentas de uno consigo mismo, en la pavorosa desnudez de sí mismo ante sí mismo. Delante de otro no estamos, no podemos estar integralmente desnudos: si el otro nos mira, con su mirada, ya, más o menos, nos cubre ante nuestros propios ojos. Esto es el extraño fenómeno del rubor, en que la carne desnuda parece cubrirse con un paño sonrosado a fin de ocultarse. De la desnudez tenemos que hablar en serio cuando hablemos del azoramiento.

La filosofía no es, pues, una ciencia, sino, si se quiere, una indecencia, pues es poner a las cosas ya sí mismo desnudos, en las puras carnes -en lo que puramente son y soy- nada más. Por eso es, si ella es posible, auténtico conocimiento -lo cual no son nunca *sensu stricto* las ciencias, sino que son meras técnicas útiles para el manejo sutil, el refinado aprovechamiento de las cosas. Pero la filosofía es la verdad, la terrible y desolada, solitaria verdad de las cosas. Verdad significa las cosas puestas al descubierto, y esto significa literalmente el vocablo griego para designar la verdad- *a-Iétheia, ale- theúein*-, es decir, desnudar. En cuanto a la voz latina y nuestra -*veritas, verum,* verdad- debió provenir de una raíz indoeuropea, *ver,* que significó «decir» -de ahí *verbum*, palabra-, pero no un decir cualquiera, sino el más solemne y grave decir, un decir religioso en que ponemos a Dios por testigo de nuestro decir; en suma, el juramento. Mas lo peculiar de Dios es que al citarlo como testigo en esa nuestra relación con la realidad que consiste en decirla, esto es, en decir lo que es realmente, Dios no representa un tercero entre la realidad y yo. Dios no es nunca un tercero, porque su presencia está hecha de esencial ausencia; Dios es el que es presente precisamente Como ausente, es el inmenso ausente que en todo presente brilla -brilla por su ausencia-, y su papel en ese citarlo Como testigo que es el juramento, consiste en dejarnos solos Con la realidad de las cosas, de modo que entre éstas y nosotros no hay nada ni nadie que las vele, cubra, finja ni oculte; y el no haber nada entre ellas y nosotros, eso es la verdad. El maestro Eckehart -el más genial de los místicos europeos- llama por eso a Dios «el silente desierto que es Dios».

Que ese recurrir de nuestra pseudo-vida convencional a nuestra más auténtica realidad en que la filosofía consiste, requiere una técnica intelectual más rigorosa que la de ninguna otra ciencia, es cuestión distinta. Ello quiere decir sólo que la filosofía es *además* una técnica filosófica, pero ella sabe muy bien que esto lo es sólo en segundo lugar y por haberlo menester para intentar aquélla su perpetua y primigenia misión. ¡Ciertamente que a mediados del último siglo y comienzos de éste la filosofía, So el apodo de positivismo, pretendía ser una ciencia, es decir quería «hacer de ciencia», pero no hay que formalizar la cosa, se trata sólo de un breve ataque de modestia que la pobre sufrió!

Es, pues, filosofía la crítica de la vida convencional; incluso y muy especialmente la de su propia vida -crítica que el hombre se ve obligado a hacer de cuando en cuando, llevando a aquélla ante el tribunal de su vida auténtica, de su inexorable soledad; o, también, puede decirse, es la partida doble que necesita llevar para que loS negocios, asuntos, cosas a que ha puesto su vida no sean demasiado ilusiones, sino que, contrastados Con la piedra de toque que es la realidad radical, quede cada uno en el grado de realidad que le corresponde.

En este curso damos cita ante ese tribunal que es la realidad de la auténtica vida humana a todas las cosas Que se suelen llamar sociales, a fin de ver qué es lo que son en su verdad; es decir, procedemos en constante recurso de nuestra vida convencional, habitual, cotidiana y su óptica constitutiva, a nuestra realidad primaria y su óptica insólita, difícil y severa. Paso a paso hemos hecho esto, desde la elementalísima observación sobre la manzana: al ser traída ante aquel tribunal, la manzana, que creíamos ver, resultó un poco fraudulenta; hay una mitad de ella que nunca nos es presente al tiempo que la otra mitad y, por tanto, la manzana en cuanto realidad patente, presente, vista, no existe, no es tal realidad. Luego notábamos que la mayor porción de nuestro mundo sensible no nos es presente; antes bien, aquella porción de él que en cada instante lo estaba, oculta el resto y lo deja como sólo compresente, como la habitación en que estamos nos tapa la ciudad y, sin embargo, vivimos esa habitación hallándose ella en la ciudad y la ciudad en la nación y la nación en la Tierra, etc., etc.

Pero el reo más importante, citado a juicio de ausencia, ha sido el otro hombre, con su cuerpo y sus gestos presentes, pero cuyo carácter de hombre, de otro yo, de otra vida humana se nos ha revelado como mera realidad interpretada, como la gran presunción y verosimilitud.

Para el tema genuino de nuestro curso es él la realidad decisiva, porque buscando hechos claros que con suficiente evidencia pudiéramos llamar sociales, veníamos de fracaso en fracaso -ni nuestro comporta- miento con la piedra ni con la planta tenían el menor aire de socialidad. Al enfrontarnos con el animal pareció que algo así como relación social nuestra con él, y de ellos entre sí, tras parecía. ¿Por qué? Porque al hacer nosotros algo con el animal, nuestra acción no tiene más remedio que contar con que éste la prevé, con una u otra exactitud, y se prepara a responderla. Tenemos, pues, aquí un tipo de realidad nuevo, a saber: una acción -la nuestra- de la cual forma parte, por anticipa- do, la acción que el otro ser va a ejecutar contestando a la nuestra; ya él le pasa lo mismo que a mí: es una curiosa acción que emana no de uno sino de dos -del animal junto conmigo. Es una auténtica colaboración. Yo preveo la coz del mulo, y esta coz «colabora» en mi comportamiento con él, invitándome a guardar distancia. En esa acción contamos el uno con el otro, es decir, nos existimos mutualmente o co-existimos yo y mi colaborador, el mulo. El supuesto, como se advierte, es que haya otro ser del cual sé de antemano que, con talo cual probabilidad, va a responder a mi acción. Esto me obliga a anticipar esa respuesta en mi proyecto de acción, o lo que es igual, a responderla a mi vez por adelantado. El hace lo mismo: nuestras acciones, pues, se interpenetran -son mutuas 0 recíprocas. Son propia- mente inter-acción. Toda una línea de la tradición idiomática da ala socialidad, o lo social, este sentido. Aceptémoslo, por lo pronto.

Sin embargo, nuestra relación total con el animal es, a la vez, limitada y confusa. Esto nos sugirió la más natural reserva metódica: buscar otros hechos en que la reciprocidad sea más clara, ilimitada y evidente; es decir, en que el otro ser que me responde sea, en principio, *capaz de responderme tanto como yo a él.* Entonces la reciprocidad será clara, saturada y evidente. Ahora bien, esto sólo me acontece con el otro -es más, lo considero como el otro precisamente por creer que es mi parigual en la esfera del poder responder. Noten que *otro* -*alter* en latín- es propiamente el término de una pareja y *sólo* de una pareja. *Unus et alter* -el *alter* es *el contraposto,* el parangón, el correspondiente al *unus.* Por eso la relación del *unus* -yo- con el *alter* -otro- se llama estupendamente en nuestra lengua *alternar.* Decir que no alternamos con alguien es decir que no tenemos con él «relación social». Ni con la piedra ni con la hortaliza alternamos.

Tenemos, pues, que el hombre, aparte del que yo soy, nos aparece como el otro, y esto quiere decir -me interesa que se tome en todo su rigor-, aquél con quien puedo y tengo -aunque no quiera- que alternar, pues aun en el caso de que yo prefiriera que el otro no existiese, porque lo detesto, resulta que yo irremediable- mente existo para él y esto me obliga, quiera o no, a contar con él y con sus intenciones sobre mí, que tal vez son aviesas. El mutuo «contar con», la *reciprocidad,* es el primer hecho que nos permite calificarlo de *social.* Si esta calificación es definitiva o no, quede para el ulterior desarrollo de nuestras meditaciones. Pero la reciprocidad de una acción, la inter-acción, sólo es posible porque el otro es como yo en ciertos caracteres genera- les: tiene un yo que es en él lo que mi yo es en mí -o como decimos en español, tiene su alma en su almario, es decir, piensa, siente, quiere, tiene sus fines, va a lo

suyo, etc., etc., lo mismo que yo. Pero, bien entendido, todo eso lo descubro porque en sus gestos y movimientos noto que me responde, que me reciproca. Tendremos, pues, que el otro, el Hombre, me aparece originaria- mente como el reciprocante y nada más. Todo lo demás que resulte ser el hombre es secundario a ese atributo y viene después. Conste, pues: ser el Otro no representa un accidente o aventura que pueda o no acontecer al Hombre, sino que es un atributo originario. Yo, en mi soledad, no podría llamarme con un nombre genérico tal como «hombre». La realidad que este hombre representa sólo me aparece cuando hay otro ser que me responde o reciproca. Muy bien lo dice Husserl: «El sentido del término hombre implica una existencia recíproca del uno para el otro; por tanto, *una comunidad de hombres,* una *sociedad.»* y viceversa: «Es igualmente claro que los hombres; no pueden ser aprehendidos sino hallando otros hombres (realmente o potencialmente) en torno de ellos»[1]. Por tanto, añado yo, hablar del hombre fuera de y ajeno a una sociedad es decir algo por sí contradictorio y sin sentido. Y aquí tenemos la explicación de mis reservas cuando hablando de la vida como realidad radical y radical soledad, decía que no debía hablar del hombre sino de X o del viviente. Pronto veremos por qué era también inadecuado llamarle «yo». Pero era menester facilitar la comprensión de aquella óptica radical. El hombre no *aparece* en la soledad -aunque su verdad última es su soledad-: el hombre aparece en la socialidad como el Otro alternando con el Uno, como el reciprocante.

1 [*Méditations Cartésiennes.* París. 1931. pág. 110.]

La lengua nos revela que hubo un tiempo en que los hombres no distinguían, por lo menos genéricamente, entre los seres humanos y los que no lo son, puesto que les parecía ser entendidos por ellos y recibir de ellos contestación. Es decir, que la piedra, la planta y el animal eran también «reciprocantes». La prueba está en que todas las lenguas indoeuropeas usan de expresiones correspondientes a la frase española: «¿Cómo se llama esa cosa?» -*Comment est-ce que l'on appelle ça?-*. Por lo visto, cuando se sabe el nombre de una cosa se la puede llamar; ella percibe nuestra *llamada* y acude, es decir, se pone en movimiento, reacciona a nuestra acción de nombrarla. *Ap-pello* es «hacer moverse algo», y lo mismo *calo* en latín, *κιω* y *κελομαι* en griego. En nuestro «llamar» pervive el *clamare,* que es el mismo *calo.* Exactamente los mismos valores semánticos: «llamar» y «hacer moverse» porta el vocablo alemán *heissen.*

Pero ahora es menester que corrijamos un posible error de perspectiva a que el orden irremediable de nuestro inventario de lo que hay en el mundo corre el riesgo de dar lugar. Empezamos por analizar nuestra relación con la piedra, seguimos con la planta y luego el animal. Sólo tras todo esto nos enfrentamos con el hecho de que se nos apareció el Hombre como el Otro. El error consistiría en que esa especie de orden cronológico a que el buen orden analítico nos ha llevado, pretenda significar el orden real en que nos van apareciendo los contenidos de nuestro mundo. Este orden real es precisamente el inverso. Lo primero que aparece en su vida a cada cual son los otros hombres. Porque todo «cada cual» nace en una familia y ésta nunca existe aislada; la idea de que la familia es la célula social es un error que rebaja la maravillosa institución humana que es la familia; y es maravillosa aunque sea molesta pues no hay cosa humana que *además* no sea molesta. El humano viviente nace, pues, entre hombres, y son éstos lo primero que encuentra, es decir, que el mundo en que va a vivir comienza por ser un «mundo compuesto de hombres», en el sentido que la palabra «mundo» tiene cuando hablamos de «un hombre de mundo», de que «hay que tener mundo», de si alguien tiene «poco mundo». El mundo humano precede en nuestra vida al mundo animal, vegetal y mineral. Vemos todo el resto del mundo, como al través de la reja de una prisión, al través del mundo de hombres en que nacemos y donde vivimos. y como una de las cosas que más intensa y frecuentemente hacen esos hombres en nuestro inmediato contorno, en su actividad reciprocante, es hablar unos con otros y conmigo, con su hablar inyectan en mí sus ideas sobre las cosas todas y yo veo desde luego el mundo todo al través de esas ideas recibidas.

Esto significa que la aparición del Otro es un hecho que queda siempre como a la espalda de nuestra vida, porque al sorprendernos por vez primera viviendo, nos hallamos ya, no sólo con los otros y en medio de los otros, sino habituados a ellos. Lo cual nos lleva a formular este primer teorema social: el hombre está *a nativitate* abierto al otro que él, al ser extraño; o con otras palabras: *antes de que cada uno de nosotros cayese en la cuenta de sí mismo*, había tenido ya la experiencia básica de que hay los que no son «yo», los Otros; es decir, que el Hombre al estar *a nativitate* abierto al otro, al *alter* que no es él, es, *a nativitate,* quiera o no, gústele o no, *altruista.* Pero es menester entender esta palabra y toda esta sentencia sin añadirle lo que en ellas no va dicho. Cuando se afirma que el hombre está *a nativitate* y, por tanto, siempre abierto al Otro, es decir, dispuesto en su hacer a contar con el Otro en cuanto extraño y distinto de él, no se determina si está abierto favorable o desfavorablemente. Se trata de algo previo al buen o mal talante respecto al otro. El robar o asesinar al otro implica estar previamente abierto a él ni más ni menos que para besarle o sacrificarse por él.

El estar abierto al otro, a los otros, es un estado permanente y constitutivo del Hombre, no una acción determinada respecto a ellos. Esta acción determinada -el hacer algo con ellos, sea *para* ellos o sea *contra* ellos- supone ese estado previo e inactivo de abertura. Esta no es aún propiamente una «relación social», porque no se determina aún en ningún acto concreto. Es la simple coexistencia, matriz de todas las posibles «relaciones sociales». Es la simple presencia en el horizonte de mi vida -presencia que es, sobre todo, mera compresencia del Otro en singular o en plural. En ella, no sólo no se ha condensado mi comportamiento con él en alguna acción, sino que -y esta advertencia importa mucho- tampoco se ha concretado mi puro conocimiento del Otro. Este me es, por lo pronto, sólo una abstractísima realidad, «el capaz de responder a mis actos sobre él». Es el hombre abstracto.

De esta relación mía con el otro parten dos líneas diferentes, aunque se conecte la una con la otra, de progresiva concreción o determinación: una consiste en que voy, poco a poco, conociendo más y mejor al otro; voy descifrando más al detalle su fisonomía, sus gestos, sus actos. La otra consiste en que mi relación con él se hace activa, que actúo sobre él y él sobre mí. De hecho aquélla sólo suele ir progresando al hilo de ésta.

Empecemos, pues, con esta segunda. Si ante el otro hago un gesto demostrativo señalando con el índice un objeto que hay en mi contorno y veo que el otro avanza hacia el objeto, lo coge y me lo entrega, esto me hace colegir que en el mundo sólo mío y en el mundo sólo de él parece haber, sin embargo, un elemento común: aquel objeto que con ligeras variantes, a saber, la figura de éste visto en su perspectiva y en la mía, existe para ambos. Y como esto acontece con

aislada; la idea de que la familia es la célula social es un error que rebaja la maravillosa institución humana que es la familia; y es maravillosa aunque sea molesta pues no hay cosa humana que *además* no sea molesta. El humano viviente nace, pues, entre hombres, y son éstos lo primero que encuentra, es decir, que el mundo en que va a vivir comienza por ser un «mundo compuesto de hombres», en el sentido que la palabra «mundo» tiene cuando hablamos de «un hombre de mundo», de que «hay que tener mundo», de si alguien tiene «poco mundo». El mundo humano precede en nuestra vida al mundo animal, vegetal y mineral. Vemos todo el resto del mundo, como al través de la reja de una prisión, al través del mundo de hombres en que nacemos y donde vivimos. Y como una de las cosas que más intensa y frecuentemente hacen esos hombres en nuestro inmediato contorno, en su actividad reciprocante, es hablar unos con otros y conmigo, con su hablar inyectan en mí sus ideas sobre las cosas todas y yo veo desde luego el mundo todo al través de esas ideas recibidas. .

Esto significa que la aparición del Otro es un hecho que queda siempre como a la espalda de nuestra vida, porque al sorprendemos por vez primera viviendo, nos hallamos ya, no sólo con los otros y en medio de los otros, sino habituados a ellos. Lo cual nos lleva a formular este primer teorema social: el hombre está *a nativitate* abierto al otro que él, al ser extraño; o con otras palabras: *antes de que cada uno de nosotros cayese en la cuenta de* sí *mismo*, había tenido ya la experiencia básica de que hay los que no son «yo», los Otros; es decir, que el Hombre al estar *a nativitate* abierto al otro, al *alter* que no es él, es, *a nativitate,* quiera o no, gústele o no, *altruista.* Pero es menester entender esta palabra y toda esta

sentencia sin añadirle lo que en ellas no va dicho. Cuando se afirma que el hombre está *a nativitate* y, por tanto, siempre abierto al Otro, es decir, dispuesto en su hacer a contar con el Otro en cuanto extraño y distinto de él, no se determina si está abierto favorable o desfavorablemente. Se trata de algo previo al buen o mal talante respecto al otro. El robar o asesinar al otro implica estar previamente abierto a él ni más ni menos que para besarle o sacrificarse por él.

El estar abierto al otro, a los otros, es un estado permanente y constitutivo del Hombre, no una acción determinada respecto a ellos. Esta acción determinada -el hacer algo con ellos, sea *para* ellos o sea *contra* ellos- supone ese estado previo e inactivo de abertura. Esta no es aún propiamente una «relación socia!», porque no se determina aún en ningún acto concreto. Es la simple coexistencia, matriz de todas las posibles «relaciones sociales». Es la simple presencia en el horizonte de mi vida -presencia que es, sobre todo, mera compresencia del Otro en singular o en plural. En ella, no sólo no se ha condensado mi comportamiento con él en alguna acción, sino que -y esta advertencia importa mucho- tampoco se ha concretado mi puro conocimiento del Otro. Este me es, por lo pronto, sólo una abstractísima realidad, «el capaz de responder a mis actos sobre é!». Es el hombre abstracto.

De esta relación mía con el otro parten dos líneas diferentes, aunque se conecte la una con la otra, de progresiva concreción o determinación: una consiste en que voy, poco a poco, conociendo más y mejor al otro; voy descifrando más al detalle su fisonomía, sus gestos, sus actos. La otra consiste en que mi relación con él se hace activa, que actúo sobre él y él sobre mí. De hecho aquélla sólo suele ir progresando al hilo de ésta.

Empecemos, pues, con esta segunda.

Si ante el otro hago un gesto demostrativo señalando con el índice un objeto que hay en mi contorno y veo que el otro avanza hacia el objeto, lo coge y me lo entrega, esto me hace colegir que en el mundo sólo mío y en el mundo sólo de él parece haber, sin embargo, un elemento común: aquel objeto que con ligeras variantes, a saber, la figura de éste visto en su perspectiva y en la mía, existe para ambos. Y como esto acontece con cosas -aunque, a veces, él y yo padecemos errores al suponer nuestra comunidad en la percepción de ciertos objetos- y como acontece no sólo con un Otro, sino con muchos otros hombres, se arma en mí la idea de un mundo más allá del mío y del suyo, un mundo presunto, colegido, que es común de todos. Esto es lo que llamamos el «mundo objetivo» frente al mundo de cada cual en su vida primaria. Ese mundo común u objetivo se va precisando en nuestras conversaciones, las cuales versan principalmente sobre cosas que parecen sernos aproximadamente comunes. Cierta- mente que con alguna frecuencia advierto que nuestra coincidencia sobre talo cual cosa era ilusoria: un detalle de la conducta de los otros me revela, de súbito, que yo veo las cosas, por lo menos algunas o bastantes de otra manera, y esto me desazona y me hace resumergirme en mi mundo propio y exclusivo, en el mundo primario de mi soledad radical. Sin embargo, es suficiente la dosis de consolidadas coincidencias para que sea posible entendemos sobre las grandes líneas del mundo, para que sea posible la colaboración en las ciencias y un laboratorio en Alemania aproveche observaciones hechas en un laboratorio de Australia. Así vamos construyendo -por- que se trata no de algo patente, sino de una construcción o interpretación- la imagen de un mundo que, al no ser ni sólo mío ni sólo tuyo, sino, en principio, de todos, será *el* mundo.

Pero esto demuestra la gran paradoja: que no es *el* mundo único y objetivo quien hace posible que yo coexista con los otros hombres, sino, al revés, mi socialidad o relación social con los otros hombres es quien hace posible la aparición entre ellos y yo de *algo así como* un mundo común y objetivo, lo que ya Kant llamaba el mundo *allgemeingültig,* valedero universal- mente, es decir, para todos, con lo cual se refería a los sujetos humanos y fundaba en su unanimidad la objetividad o realidad del mundo. Y éste es el resultado de mi advertencia anterior cuando decía que aquella porción de mi mundo que primero me aparece es el grupo de hombres entre quienes nazco y empiezo a vivir, la familia y la sociedad a que mi familia pertenece; es decir, un mundo humano al través del cual e influido por el cual, me aparece el resto del mundo. Claro que Kant, como Husserl, que ha dado a este razonamiento su forma más depurada y clásica, utopizan bastante, como todos los idealistas, esa

unanimidad. La verdad es que los hombres sólo coincidimos en la visión de ciertos gruesos y toscos componentes del mundo o, para enunciar más ajustadamente mi pensamiento, que la lista de coincidencias sobre las cosas entre los hombres y la lista de sus discrepancias allá se irán, compensándose la una con la otra. Más para que el razonamiento idealista de Kant y de Husserl sea verídico, basta con aquel torso de coincidencias, puesto que ese torso es suficiente para que de hecho creamos todos los hombres vivir en un mismo y único mundo. Esta es la actitud que podemos llamar natural, normal y cotidiana en que vivimos y, por eso, por *vivir con* los otros en un presunto mundo único, por tanto, *nuestro,* nuestro vivir es *con-vivir.*

Mas para que haya con-vivencia es menester salir de aquel simple estar abierto al otro, al *alter,* y que llamábamos *altruismo* básico del hombre. Estar abierto al otro es algo pasivo: es menester que a base de una abertura yo actúe sobre él y él me responda o reciproque. No importa qué sea lo que hagamos: curarle yo a él una herida o darle un puñetazo al que corresponda y reciproque con otro. En uno y otro caso vivimos juntos y en reciprocidad con respecto a algo. La palabra vivimos en su *mos* expresa muy bien esta nueva realidad que es la relación «nosotros»: *unus et alter,* yo y el otro juntos hacemos algo y al hacerlo *nos* somos. Si al estar abierto al otro he llamado *altruismo,* este sernos mutual- mente deberá llamarse *nos trismo* o *nostridad.* Ella es la primera forma de relación concreta con el otro y, por tanto, la primera realidad *social* -si se quiere emplear esta palabra en su sentido más vulgar que es, a la vez, el de casi todos los sociólogos, entre ellos algunos de los mejores, como Max Weber.

Con la roca no hay *nostridad.* Con el animal hay una muy limitada, confusa, difusa y problemática *nostridad.*

Conforme convivimos y somos la realidad «nosotros» -yo y él, esto es, el Otro- nos vamos conociendo. Esto significa que el Otro -hasta ahora un hombre indeterminado, del que sólo sé que es, por su cuerpo, lo que llamo un «semejante», por tanto, alguien, capaz de reciprocar-me y con cuya consciente respuesta tengo que contar- conforme le voy tratando, de buenas o de malas, se me va precisando y lo voy distinguiendo de los otros OTROS que conozco menos. Esta mayor intensidad de trato implica *proximidad.* Cuando esta proximidad de mutuo trato y conocimiento llega a una fuerte dosis, la llamamos *intimidad.* El otro se me hace próximo e inconfundible. No es otro cualquiera, indiscernible de los demás, es el Otro en cuanto único. Entonces el otro me es TU. Conste, pues, TU no es, sin más ni más, un hombre, es un hombre único, inconfundible.

Dentro del ámbito de convivencia que abre la relación «nosotros» es donde me aparece el tú, o individuo humano único. Tú y yo, yo y tú, actuamos uno sobre el otro en frecuente interacción de individuo a individuo, únicos ambos recíprocamente. Una de las cosas que hacemos y que es la más típica reciprocidad y *nostridad,* es hablar. Y una de las cosas de que hablamos es de *él* o de *ellos,* esto es, de otros que no están contigo y conmigo en la relación «nosotros». Sea en absoluto, sea ocasionalmente, ahora y para esto, él o ellos son los que quedan fuera de esta proximidad que es nuestra relación. Y aquí tenemos una peculiaridad de la lengua española digna de ser meditada, como todo lo que pertenece a la lengua vulgar. Los portugueses y los franceses en vez de «nosotros» dicen *nos* y *nous,* con lo cual expresan simplemente la convivencia y proximidad entre aquellos a quienes refieren el *nos* y el *nous.* Pero los españoles decimos «nosotros», y la idea expresada es de sobra diferente. Las lenguas tienen que expresar comunidades y colectividades, *nostridades,* el plural. Pero en muchas lenguas no se contentan con una sola forma de plural. Hay el plural inclusivo, que se limita como el *nos* y el *nous* a incluir, pero frente a él hay el plural exclusivo que incluye a varios o muchos, mas haciendo constar que excluye a otros. Pues bien, nuestro plural nos-otros es exclusivista. Quiere decir que no enunciamos sin más la pura comunidad del yo y del tú y, tal vez, otros tús, sino una comunidad entre ambos o más que ambos, yo, tú y tales tús más; comunidad en que tú y yo formamos cierta unidad colectiva: *frente, fuera* y, en cierto modo, en *contra* de otros. En el nos- otros nos declaramos, sí, muy unidos, pero, sobre todo, nos reconocemos como otros que los Otros, que *Ellos.*

Hemos advertido el *altruismo* básico del hombre, es decir, cómo está *a nativitate* abierto al Otro. Luego, hemos visto que el Otro entra conmigo en la relación *Nosotros,* dentro de la cual el otro hombre, el individuo indeterminado, se precisa en individuo único y es el TU, con el

cual hablo del distante que es *él*, la tercera persona. Pero ahora falta describir mi forcejeo con el TU, en choque con el cual hago el más estupendo y dramático descubrimiento: me descubro a mí como siendo yo y... nada más que *yo.* Contra lo que pudiera creerse, la primera persona es la última en aparecer.

VI. MAS SOBRE LOS OTROS Y YO. BREVE EXCURSION HACIA ELLA

Nuestro contorno real tiene un centro –el «aquí» en que mi cuerpo está- y una periferia delimitada por una línea que llamamos «horizonte», es decir, que incluye cuanto haya la vista. El vocablo *horizonte* nos viene del griego *οριξειν*, delimitar, poner hitos que encierran y demarcan un espacio. Estos conceptos y nombres son para nosotros términos técnicos a que estamos ya habituados por lo dicho en las lecciones anteriores y, junto con otros muchos a que creo haber logrado habituamos, vamos adquiriendo un capital común de nociones y vocablos que nos permiten entendemos y gracias a ello poder avanzar hacia cuestiones que, en realidad, son más difíciles, sutiles, refinadas, pero que merced a esos conceptos ya adquiridos serán mucho más fáciles y asequibles. Esas nociones preparatorias servirán como pinzas de finas puntas que permiten aprehender, esto es, comprender, cosas bastante delicadas y filiformes. Esto significa que estamos ya de lleno filosofando. En cierto modo el filósofo y el barbero son del mismo gremio: el barbero corta el pelo y el filósofo también -sólo que el filósofo corta cada pelo en cuatro.

Pero ahora he reiterado la noción de horizonte para hacer notar que, como todo lo del mundo estrictamente corporal, nos lleva a emplear su noción -la noción de horizonte- en el orden incorporal. Y así como anterior- mente indicaba yo que a la estructuración efectiva del mundo corpóreo en regiones espaciales correspondía un diagrama imaginario e ideal donde situamos los asuntos incorpóreos, digo ahora que al meditar, analizar un tema, el hombre tiene también un horizonte, el cual, lo mismo que el corpóreo, se va desplazando conforme nuestra meditación, nuestro análisis avanza y van, por lo mismo, entrando en él y apareciendo a nuestra vista nuevas cosas y con ello nuevos problemas. Meditar es singlar, marinear entre problemas, muchos de los cuales vamos esclareciendo. Tras cada uno se divisa otro de costas aún más atractivas, más sugestivas. Sin duda, reclama esfuerzo, constancia, ir ganando a los problemas el barlovento, pero no hay delicia mayor que llegar a costas nuevas y aun el mero hacer rumbo, como dice Camoens, *por* mares *nunca d' antes navegados.* Si se me abre un crédito de atención, desde ahora anuncio claros paisajes y prometo archipiélagos.

Cada paso, decía, hace entrar en nuestro horizonte nuevas cosas. Así ingresó en nuestro horizonte meditativo una gran pieza, el Otro, es decir ¡el otro hombre, nada menos! Presente no nos es de él más que un cuerpo, pero un cuerpo que es carne, y la carne, sobre las otras señales parejas a las que los demás cuerpos nos hacen, tiene el enigmático don de señalarnos un *intus*, un *dentro* o intimidad. Ya esto pasaba en alguna medida con el animal. El cuerpo de lo que va a sernos otro Hombre, o el Otro, es un riquísimo «campo de expresividad». Su faz, su perfil, su talle entero son ya expresión de alguien invisible cuyos son. Lo mismo sus movimientos útiles, su ir y venir, su manipular las cosas.

Veo que un cuerpo humano corre y pienso: *él* tiene prisa o se entrena para un *cross-country.* Veo que en un lugar donde hay muchas losas de mármol un cuerpo cava un agujero grande en la tierra y pienso: *él* es un sepulturero y está abriendo la fosa funeral. Si soy poeta, parto de ahí e imagino: tal vez la tumba para Yorick, el bufón de Dinamarca; acaso llegue Hamlet y manipule su cráneo y diga sus vagos, trémulos decires.

Más que lo antedicho -y esto es lo curioso- son los movimientos inútiles del Otro, los que no sirven a finalidad aparente ninguna, a saber, sus gestos, quienes nos revelan más de él. El Otro Hombre nos aparece sobre todo en su *gesticulación* y con no escaso fundamento podemos decir que un hombre es sus gestos hasta el punto de que si alguno no hace apenas gestos, esa ausencia o carencia es, a su vez, un gesto porque o es la *detención* de gestos o es la mudez de gestos, y cada una de estas dos cosas nos manifiesta, anuncia o revela dos muy

peculiares intimidades, dos diversos modos de ser el Otro. En el primer caso advertimos la represión del gesto que apuntaba ya, que iba a dispararse y advertimos si ese gesto germinante es por el Otro mejor o peor reprimido. Recuérdese la cantidad de cosas íntimas del Otro que nos han revelado «los gestos mal reprimidos».

Frente a ellos notaba yo el caso del que no hace gestos o poco menos, del mudo en gestos. Cuando tenemos delante un hombre así, decimos que su figura es inexpresiva, que «no nos dice nada». Y, como aparte los casos individuales, hay cierto tipo o estilo de gesticulación que pertenece a la colectividad, hallaríamos que hay pueblos en que es normal una riquísima y sabrosa expresividad -los meridionales- y otros, los del Norte, en que es normal la casi total -digo sólo casi- inexpresividad. ¡Recuérdense las veces que nos hemos quedado desolados ante la gran mejilla inerte de un alemán, o de un inglés, mejilla sin estremecimientos, sin vibración, que parece un desierto, un desierto de alma, es decir, de intimidad! Observaciones sobre esto y sobre por qué es así, quiero decir, por qué hay en unos casos tan abundante expresividad y' por qué en otros mudez expresiva, pueden hallarse en unos estudios que, aunque escritos hace mucho, creo aún vigentes: «Sobre la expresión, fenómeno cósmico» y «Vitalidad, alma, espíritu»[1].

1 [Véase en *El Espectador,* volumen VII, y *El Espectador,* volumen V, respectivamente, y en *Obras completas,* tomo 11.]

Anteriormente tuve que contentarme con hablar de la mirada, que es tan expresiva porque es un acto que viene directo de la intimidad, con la precisión rectilínea de un disparo, y, además, porque el ojo con la cuenca superciliar, los párpados inquietos, el blanco de la esclerótica y los maravillosos actores que son iris y pupila equivalen a todo un teatro con su escenario y su compañía dentro. Los músculos oculares -u orbiculares y palpebrales, el *levator*, etc., las fibras musculares del iris- son de una fabulosa finura de funcionamiento. Todo esto hace posible que se pueda diferenciar, en tan mínimos términos, cada mirada, aun en la sola dimensión de la profundidad íntima desde donde fue emitida.

Hay en este orden la mirada mínima y hay la mirada máxima o -como, refiriéndome especialmente a la relación hombre-mujer, las llamaba: la mirada concedida y la mirada saturada. Pero las dimensiones en que las miradas se diferencian y, por tanto, pueden clasificarse y medirse son muchísimas: por citar sólo algunos ejemplos de especies en esta fauna de las miradas, hay la mirada que dura un instante y la mirada insistente, la que se desliza sobre la superficie de lo mirado y la que se prende a él como un garfio, la mirada recta y la mirada oblicua, cuya forma extrema tiene su nombre en nuestra lengua y se llama: mirar con el rabillo del ojo, la máxima oblicuidad. Distinta de las oblicuas, aunque la dirección del eje visual sea también sesga, es la mirada de soslayo. Cada una de estas clases de mirada nos significa lo que pasa en la intimidad del otro hombre, porque cada una, es decir, cada acto de mirar es engendrado por una determinada intención, intención que, cuanto menos consciente sea en el que mira, más auténticamente nos es reveladora. Constituyen, pues, las miradas un vocabulario pero, como en éste, acontece que la palabra aislada suele ser equívoca y sólo inserta en el conjunto de la frase y ésta en el contexto del escrito o de la conversación, queda suficientemente precisada. Sobre esta necesidad de contexto que los gestos como las palabras tienen que precisar su sentido, insiste muy acertadamente el gran psicólogo Karl Bühler en su libro *Teoria de la Expresión*[1].

1 [Publicado por la Editorial *Revista de Occidente*, 1950.]

La mirada de soslayo no expresa -si es sólo eso, mirada de soslayo- deseo de ocultar nuestro mirar mismo, caso este último muy curioso y que proclama lo reveladoras, lo denunciadoras que son nuestras miradas, puesto que, a veces, los hombres se esfuerzan deliberadamente en ocultarlas, haciendo así de su mirar un acto clandestino, como de latrocinio y matute. Por eso nuestra lengua llama tan eficazmente a esta mirada furtiva o «a

hurtadillas» -el mirar que quiere ver, pero quiere no ser él visto. Hay miradas furtivas del más dulce latrocinio. Esto me trae a las mientes una copla de *seguidillas* que dice:

No me mires que miran
si nos miramos,
y es menester, si miran,
nos contengamos.

Nos contendremos,
y cuando no nos miren
nos miraremos.

Vaya lo dicho a propósito de la mirada furtiva. Pero hay otra mirada mucho más complicada, a mi juicio la más complicada de todas, tal vez, por lo mismo, la más eficaz, la más sugestiva, la más deliciosa, la más hechicera. Es la más complicada porque es, a un tiempo, furtiva y lo más opuesto a la furtividad, un mirar que, como quiere hacer constar y hacer saber que mira. De esa dualidad, que a sí misma delectablemente se contradice y se *contrahace,* proviene su poder de encantamiento: es, en suma, el mirar con los ojos entornados o, como dicen muy apropiadamente los franceses, *les yeux en coulisse.* Es la mirada del pintor cuando se aleja del cuadro para controlar el efecto de la pincelada que acaba de dar. Es furtiva porque, al estar casi tres cuartos cerrados los párpados, parece quererse ocultar la mira- da -mas es todo lo contrario, porque la mirada, comprimida así por la rendija que aquéllos dejan, sale como una saeta bien apuntada. Son ojos como dormidos que tras su embozo, en tan dulce sopor, están sumamente despiertos. Quien tiene una mirada así tiene un tesoro. París, tan sensible a estas cosas humanas, a estas *humanidades,* ha vivido casi siempre subyugado por alguien que tenía *les yeux en coulisse.* Por ejemplo, mientras las favoritas de los grandes Borbones fueron siempre impopulares, la señorita de La Valliere, la Montespan de Luis XIV, la Pompadour de Luis XV, la última querida de éste gozó de inmensa popularidad y ello, ni sólo ni tanto porque fuese la primera favorita real oriunda de las clases populares, sino porque la Dubarry miraba el mundo con sus *yeux en coulisse.* Y cuando se mira así a París, París queda hipnotIzado y se entrega. Parejamente, cuando yo era mozolejo y por primera vez visité París, la gran ciudad estaba rendida a Lucien Guitry, el hombre con *les yeux en coulisse.*

Pero no nos demoremos más en este mundo de las miradas que he querido tan sólo rozar al paso, un poco como ejemplo de que lo único que nos es en efecto presente del otro hombre es su cuerpo, pero que éste, por ser carne, es un campo de expresividad, un semáforo de señales prácticamente infinito.

Precisémonos cuál es la situación a que hemos llegado: cuando entre minerales, vegetales y animales me aparece un ser consistente en cierta forma corporal, la que llamo «humana», aunque me es sólo presente ésta, se me hace com-presente en ella algo que por sí es invisible y, más en general aún, insensible, a saber, una vida humana, algo, pues, parejo a lo que yo soy, pues yo no soy sino «vida humana». Esta com-presencia de algo que no puede por sí ser presente se funda incuestionablemente en que aquel cuerpo que es carne me hace peculiares señales hacia una intimidad, es un campo expresivo de «intimidades». Ahora bien, eso que llamo una «intimidad», o vida, sólo me es propia y directa- mente conocida, es decir, sólo me es patente, presente, evidente, cuando se trata de la mía. Por tanto, hablar de que en el cuerpo de forma humana se me hace compresente otra intimidad es decir algo demasiado contradictorio o, por lo menos, muy difícil de entender. Porque originariamente no hay más intimidad que la mía. ¿Qué queremos decir cuando decimos que tenemos delante Otro, esto es, otro como yo, otro Hombre? Pues ello implica que este nuevo ser -ni piedra ni planta ni mero animal- es yo, *ego,* pero que a la vez es otro, *alter,* que es un *alter ego.* Este concepto de *alter ego* -de un yo que no soy yo sino que es precisamente otro, por tanto no-yo- tiene todo el aire de parecerse a un cuadrado redondo, prototipo de lo contradictorio e imposible. Y, sin

embargo, la cosa misma es indubitable. Ahí, delante de mí, hay otro ser que me aparece como siendo también un *yo,* un *ego.* Pero yo, *ego,* no significa hasta ahora para nosotros más que «vida humana», y vida humana, dijimos, no es propia, originaria, y radicalmente más que la de cada cual, por tanto, *la mía.* Todo lo que en ella hay, a saber, el hombre que soy y el mundo que vivo tienen, como en seguida veremos, el carácter de ser míos, de pertenecerme o ser *lo mío.* Y he aquí que ahora aparece en ese *mundo mío* un ser que se me presenta, bien que en forma de com-presencia, como sien- do él también «vida humana», por tanto, con una vida suya -no mía- y consecuentemente también con un mundo suyo que, originariamente, no es el *mío.* La cosa es enorme y estupefaciente a pesar de que nos es cotidiana. La paradoja es fenomenal, pues resulta que en el horizonte de mi vida, la cual consiste exclusivamente en lo que es mío y sólo mío, y es, por ello, tan radical soledad, me aparece otra soledad, otra vida, en sentido estricto incomunicante con la mía y que tiene su mundo, un mundo ajeno al mío, un *otro* mundo.

El mundo de mi vida me aparece como distinto de mí porque me resistía, por lo pronto, a mi cuerpo -la mesa resiste a mi mano, pero mi cuerpo mismo, aun siendo lo más próximo a mí de mi mundo, me resiste también, no me deja sin más ni más hacer lo que quiera, me ocasiona dolores, enfermedades, fatigas y, por eso, lo distingo de mí, mientras, por otra parte, modera mis proyectos insensatos, los desmesuramientos de mi fantasía; por eso, contra lo que se suele pensar, el cuerpo es el gendarme del espíritu. No obstante todas esas resistencias y *negaciones de* mí que el Mundo mío me es, son mías, patentes a mi vida, pertenecientes a ella. Es, pues, inadecuado decir que mi mundo es el no-yo. En todo caso será un no-yo *mío* y, por tanto, sólo relativamente un no-yo. Pero en el cuerpo de un hombre que, como tal cuerpo, pertenece a mi mundo se me anuncia y denuncia un ser --el Otro- y un Mundo --el suyo- que me son absolutamente ajenos, absolutamente extranjeros, extra- ños a mí y a todo lo mío. Ahora sí cabe hablar estrictamente de un no-yo. El puro no-yo no es, pues, el mundo sino el otro Hombre con su *ego* fuera del mío, y su mundo incomunicante con el mío. Ese mundo del otro es para mí inasequible, inaccesible, si hablamos con rigor. No puedo entrar en él porque no puedo entrar directamente, porque no puedo hacerme patente el yo del otro. Puedo sospecharlo y esta sospecha, que síme es patente y que encuentro en mi mundo propio o primordial, es la que me hace compresente ese efectivo y estricto no-yo, queme son el otro y su mundo. Esta es la enorme paradoja: que en mi mundo aparecen, con el ser de los otros, mundos ajenos al mío *como tales,* esto es, como ajenos, que se me presentan como impresentables, que me son accesibles como inaccesibles, que se patentizan como esencialmente latentes.

De aquí la importancia sin par que tiene en la vida humana, que es siempre la mía, la presencia compresente del Otro Hombre. Porque no es otro en el sentido liviano en que la piedra que veo o toco es otra cosa que yo, u otra cosa que el árbol, etc., sino que, al aparecerme el otro Hombre, me aparece lo otro que mi vida toda, que mi universo todo, por tanto, lo radicalmente otro, lo inaccesible, lo impenetrable y que, sin embargo, existe, existe como la piedra que veo y toco. No se me diga que la comparación es incorrecta porque la piedra me es *porque* la veo y la toco y lo inaccesible es, como su nombre indica, algo a que no tengo acceso, que no puedo ver ni tocar, sino que queda siempre fuera, latente, más allá de cuanto está a mi alcance. Pero de eso precisamente se trata: yo no digo que con el otro Hombre *me sea* accesible lo inaccesible; digo, por el contrario, que con él descubro lo inaccesible *como* tal, lo inaccesible en su inaccesibilidad, exactamente lo mismo que con la manzana me es dada en com-presencia la mitad de ella que no veo -que no veo pero que *me es ahí.*

Ha sido Husserl quien ha planteado de manera precisa -nótese que digo sólo «planteado»- el problema de cómo nos aparece el otro Hombre y ello en la última obra publicada en su vida, las *Meditaciones Cartesianas,* de 1931.

En ellas dice Husserl: "He aquí que en mi intencionalidad propia -{expresión que *para nuestros efectos de ahora* viene a significar lo mismo que «mi vida como realidad radical»}-, en mi intencionalidad propia se constituye -{en nuestra terminología, «aparece»}- un yo, un

ego que no es como «yo mismo» sino como «reflejándose» en mi propio «ego». Pero el caso es que ese segundo *ego* no *está simplemente ahí,* ni, hablando propiamente, me está dado «en persona» -{en nuestro vocabulario, «me es presente»}-, sino que está constituido a título de «alter ego» y el *ego* que esta expresión *alter ego* designa como uno de sus momentos soy «yo mismo», en mi ser propio. El «otro», por su sentido constitutivo, remite a mí mismo, el «otro» es un reflejo: es mi *análogo* y, sin embargo, no es tampoco un *análogo* en el sentido habitual del término"[1]. Noten cómo Husserl se ve obligado -para enunciar lo que es el Otro en su carácter más simple y primario, por tanto, no precisando aún talo cual determinado Otro, sino, en general y abstracto, el Otro- se ve obligado a emplear continuas contradicciones: el Otro es yo puesto que es un yo; pero un yo que no soy yo, por tanto, otra cosa que mi yo, bien conocido, claro está, de mí mismo. Intenta, en vista de esto, expresar la extraña realidad que es el otro diciendo que no es «yo» pero sí algo *análogo* a mi yo; pero tampoco es análogo porque, a la postre, tiene muchos componentes idénticos a mí, por tanto, a «yo». Luego prosigue: "si comienzo por delimitar bien el *ego,* el «yo» en su efectivo y preciso ser -{en vez de *ego* pongamos *mi vida*}- y si se abraza en una mirada de conjunto el contenido de ese *ego* -{añado, de esa *mi vida*}- y sus articulaciones... se plantea necesariamente esta cuestión: ¿cómo ocurre que mi *ego*, mi vida, en el interior de lo que ella propiamente es, pueda, de algún modo, constituir o hacer que en ella aparezca el «Otro» precisamente como siendo extraño a ella, a mi vida o a mi *ego;* es decir, cómo es posible que le confiera un sentido de realidad, el cual le coloca fuera del contenido concreto de «mí mismo», de mi vida, que es la realidad en que aparece?"[2].

1 [*Méditations Cartésiennes,* París, 1931, pág. 78.]
2 He traducido el párrafo de Husserl empleando la añadidura o sustitución de términos que pertenecen a mi doctrína. [*Ibídem,* págs. 78 y 79.]

Husserl fue el primero en precisar el problema radical y no meramente psicológico que yo titulo: «la aparición del Otro». El desarrollo del problema por Husserl es, a mi juicio, mucho menos afortunado que su planteamiento, a pesar de que en ese desarrollo abundan admirables hallazgos. El pensamiento de Husserl ha sido el de más vasto influjo en este medio siglo, cuya divisoria del otro medio dentro de pocos días cabalgaremos, pero no tiene sentido que yo intente aquí un examen crítico de su teoría del Otro. No interesa para la exposición de mi doctrina hacer esa crítica a fondo de la de Husserl por la sencilla razón de que sus principios fundamentales le obligan a explicar por qué medios se produce la aparición del otro, al paso que partiendo nosotros de la vida como realidad radical, no necesitamos explicar los mecanismos en virtud de los cuales el Otro Hombre nos aparece, sino sólo *cómo* aparece, hacer constar que *está ahí* y *cómo* está ahí. Sólo un punto de esa teoría de Husserl -y es el inicial de ella- me es forzoso repudiar porque, acaso en toda la obra de Husserl, exacta, cuidadosa -«yo voy despacio, paso a paso», me decía-, escrupulosa como no existe otra en toda la historia de la filosofía, a no ser, en estilo distinto, la de Dilthey, en toda su obra, digo, no encuentro error tan grave precisamente por el descuido que revela. Se trata de esto: el otro Hombre, según Husserl, me aparecería porque su cuerpo señala una intimidad que queda, por tanto, latente, pero dada en forma de compresencia, como la ciudad nos es ahora compresente en tomo a cada habitación, precisamente porque ésta, al ser cerra- da, nos oculta su presencia. Salvo que la intimidad no es como la ciudad, algo que, saliendo de donde estoy, puedo ver, sino que es ella por naturaleza oculta: aun para el mero com-presentarse necesita de un cuerpo. ¿Cómo es entonces que yo creo tener delante, al ver un cuerpo humano, una intimidad *como* la mía, un *yo* como el mío -no digo idéntico pero, al menos, similar? La respuesta de Husserl es ésta: por transposición o proyección analógica. Analogía hay cuando cuatro términos se corresponden dos a dos -por ejemplo, Juan ha comprado a Pedro un monte de caza y Luis ha comprado a Federico una casa; Juan y Luis han hecho, pues, algo no igual pero sí análogo, a saber: comprar una cosa a otro. En toda analogía tiene que haber un término común.

En nuestro caso la transposición analógica, según Husserl, consistiría en esto: si mi cuerpo es cuerpo -carne porque yo estoy en él- en el cuerpo del Otro debe estar también otro Y o, un *alter ego.* El fundamento de esta analogía, el término común, común en el sentido de similar, sería el cuerpo mío y el del Otro. Y, en efecto, la idea de Husserl es ésta: mi cuerpo es la cosa del mundo que me es más próxima, tan próxima que en cierto sentido se confunde conmigo puesto que yo estoy donde él está, a saber, aquí, *hic.* Pero yo puedo desplazarme y con ello desplazar el *aquí,* de suerte que puedo llevar mi cuerpo al sitio que desde aquí, *hic,* es un allí, *illic.* Ahora bien, desde mi *aquí* me aparece allí, *illic, un cuerpo como el mío,* que sólo se diferencia del mío por el aspecto que le da su distancia a *aquí,'* por tanto, su estar *allí.* Pero esa diferencia no hace diferentes ese cuerpo del Otro y el mío, porque habiéndome yo desplazado o pudiendo hacerlo a ese sitio que ahora es *allí, illic,* sé que *desde allí, illic,* se ve el cuerpo *aquí* con algunas variantes. Si yo pudiese efectivamente estar a la vez *aquí* y *allí,* vería mi cuerpo allí lo mismo que veo el cuerpo del Otro.

En esta descripción de cómo me es originariamente -estamos hablando siempre del modo originario de aparecer las cosas-, de cómo me es originariamente dado el cuerpo del Otro, hay dos errores: uno garrafal, el otro menor, pero que podemos, ya que no admitir, por lo menos disculpar.

El error garrafal consiste en suponer que la diferencia entre mi cuerpo y el del Otro es sólo una diferencia en la perspectiva, la diferencia entre lo visto aquí y lo visto *desde aquí -hinc-* allí -*illic.* Pero la verdad es que eso que llamo «mi cuerpo» se parece poquísimo al cuerpo del otro. La razón es ésta: mi cuerpo no es mío sólo porque

me es la cosa más próxima, tanto que me confundo con él y estoy en él, a saber, aquí; esto sería tan sólo una razón espacial. Es *mío* porque me es el instrumento inmediato de que me sirvo para habérmelas con las demás cosas -para verlas, oírlas, acercarme o huir de ellas, manipularlas, etc. Es el instrumento u *órganon* universal con que cuento; por eso mi cuerpo me es el *cuerpo* orgánico por excelencia. Sin él no podría vivir y en calidad de ser la cosa del mundo cuyo *«ser para» me es* más imprescindible, es *mi propiedad* en el sentido más estricto y superlativo de la palabra. Todo esto lo ve perfectamente Husserl. Mas, por lo mismo, sorprende que identifique la idea .,del «cuerpo que es mío», con el cuerpo del Otro, que sólo *me es* al través de mi cuerpo, de mi ver, de mi palpar, oír, resistirme, etc.[1] La prueba de que son casi totalmente diferentes es que las noticias que de mi cuerpo tengo son principalmente de dolores y placeres que él me da y en él aparecen, de sensaciones internas de tensión o aflojamiento muscular, etc. En suma, mi cuerpo es sentido principalmente desde dentro de él, es también mi «dentro», es el intra-cuerpo -al paso que del cuerpo ajeno advierto sólo su exterioridad, su forma foránea, su *fuera.* Veo, sí, manos y parte de mis brazos y algunas otras porciones de mi corporeidad; toco con una mano la otra o mi muslo. Si con precisión comparamos lo que, en efecto, me es presente *por fuera*

mi cuerpo con lo que me es presente del otro, el balance resultará de excesiva diferencia. Casi, casi se parece más el cuerpo del Otro al de algunos animales que también me son presentes desde fuera. Se dirá que tenemos espejos donde nos vemos por fuera, como vemos el cuerpo ajeno. Pero, en primer lugar, el hombre primitivo no tenía espejos y, sin embargo, existía para él, lo mismo que para nosotros, el Otro Hombre. Se dirá: había ríos mansos, quietas lagunas, charcos donde podía verse. Pero, aparte de que en muchos lugares donde hoy habitan pueblos primitivos no hay ríos, lagunas ni siquiera charcos porque apenas llueve, es cosa clara que el Otro les existía desde niños antes de dedicarse a la contemplación de su propia forma refleja- da. Además, sabido es que la exploración y sometimien- to de los pueblos llamados salvajes se ha hecho tanto a fuerza de balas como a fuerza de espejos. No había donación que más agradeciera el primitivo como la de un espejo, porque era para él un objeto mágico que creaba ante sus ojos la imagen de un hombre -pero en ese hombre no se reconocía él. La mayor parte de esos primitivos no se habían visto a sí mismos y, en conse- cuencia, no se reconocían. En el espejo veían precisa- mente... otro hombre. De aquí habría que partir para entender bien el mito de Narciso, que originariamente no pudo consistir en que un mozo se complacía exclusi- vamente en contemplar su propia belleza espejada en la fontana, sino en la mágica y súbita aparición de otro hombre allí donde sólo había uno -el yo que era Narciso. El Narciso originario no se veía a sí mismo, sino a otro, y convivía con él en la mágica soledad de la selva, inclinado sobre el manantial.

1. Veamos si consigo que se entienda a Husserl y a mí.

Aquí, *hic*	AIli, *illic* x x
x	x
cuerpo A	cuerpo B

Mi cuerpo es lo que siento aquí, yeso que me es lo llamo cuerpo A. El cuerpo del Otro es el que veo, *alí, illic* -de donde viene *ille, él.* Es el cuerpo de *El,* que llamo cuerpo B. Según Husserl, como puedo desplazarme y hacer de ese *alli* un *aqui,* «me pongo imaginariamente en lugar del otro cuerpo» -esta expresión es literalmente de Husserl-, entonces el cuerpo B se convierte en cuerpo A. Como se ve, el cuerpo A o mío y el cuerpo B o de él serían iguales, salvo la diferencia de lugar.

Pero el error de suponer que en el cuerpo del Otro transpongo el mío, y por eso advierto en él una intimidad como la mía es a rajatabla evidente, si reparamos en que lo que me denuncia y revela al otro yo, el *alter ego,* no es tanto la forma del cuerpo como sus gestos. La expresión que es el llanto o la irritación o la tristeza no la he descubierto en mí sino *primariamente* en el otro y desde luego me significó intimidades -dolor, enojo, melancolía. Si yo invento verme lloroso, irritado, afligido en un espejo, *ipso facto* mi gesto correspondiente se detiene o, por lo menos, se deforma y falsea.

Mal puede partir la aparición del Otro Hombre de que yo transponga imaginariamente mi cuerpo donde está el de él, puesto que a veces lo que me aparece no es un Otro que es hombre en el sentido de varón, sino un Otro que es otra, que es *la* mujer, un Otro que no es El, sino que es Ella. Y la diferencia surge desde la primera aparición de cuerpo ajeno, la cual va ya cargada de sexuación, es un cuerpo masculino o femenino. Se dan casos en que el cuerpo presente es epiceno y vivo en peculiar y notorio equívoco.

La aparición de Ella es un caso particular de la aparición del Otro que nos hace ver la insuficiencia de toda teoría que, como la de Husserl, explique la presencia del Otro como tal, por una proyección sobre su cuerpo de nuestra persona íntima. Ya hice notar que la expresión *alter ego* no sólo era paradójica, sino contradictoria, y por tanto, impropia. *Ego,* en rigor, soy sólo yo, y si lo refiero a Otro tengo que modificar su sentido. *Alter ego* exige ser entendido analógicamente: hay en *el* Otro *algo* que es en él lo que el *Ego* es en mí. De común entre ambos *Ego,* el mío y el analógico, sólo hay algunos componentes abstractos y, en cuanto abstractos, irreales. *Real es sólo lo concreto.* Entre esos componentes comunes hay uno que era, por lo pronto, el más importante para nuestro estudio, la capacidad de responderme, de reciprocar. Pero en el caso de la mujer resalta especialmente la heterogeneidad entre mi *ego* y el suyo, porque la respuesta de Ella no es la respuesta de un *Ego* abstracto -el *Ego* abstracto no responde, porque es una abstracción. La respuesta de Ella es ya, por sí, desde luego y sin más, femenina y yo la advierto como tal. Resulta, pues, claramente inválida la suposición de la transposición de mi *ego,* que es irremediablemente masculino, al cuerpo de una mujer sólo podría suscitar un caso extremo de virago, pero no sirve para explicar el prodigioso descubrimiento que es la aparición del ser humano femenino, completamente distinto de mí.

Se dirá -y esto ha llevado a muchos errores no sólo teóricos, sino prácticos, políticos («sufragistas», equiparación jurídica del hombre y la mujer, etc.)- que la mujer, puesto que es un ser humano, no es «completamente distinta de mí». Pero este error proviene de otro mucho más amplio causado por no haber llegado a popularizarse suficientemente una recta idea de la relación entre lo abstracto y lo concreto. Podemos en un objeto aislar uno de sus componentes, por ejemplo, el color. Esta operación de isolación en que fijamos nuestra atención en un componente de la cosa, separándolo así mentalmente de los demás componentes con quienes inseparablemente existe, es lo que llamamos «abstracción». Pero al abstraerlo *de lo demás* le hemos extirpado su realidad, no sólo porque no existe ni puede existir aislado -no *hay* color sin la superficie de forma y tamaño precisos sobre que se extiende-, sino porque su contenido mismo como color es diferente según sea esa forma y ese tamaño de la superficie. Lo cual significa que los otros componentes reobran sobre él dándole su efectivo carácter. Así, decir que la mujer es un ser como yo *porque* es capaz de

responderme no es decir nada real, porque en esas palabras desatiendo y dejo fuera el contenido de sus respuestas, el peculiar *cómo* de su responder.

Siendo yo joven volvía en un gran transatlántico de Buenos Aires a España. Entre los compañeros de viaje había unas cuantas señoras norteamericanas, jóvenes y de gran belleza. Aunque mi trato con ellas no llegó a acercarse siquiera a la intimidad, era evidente que yo hablaba a cada una de ellas como un hombre habla a una mujer que se halla en la plenitud de sus atributos femeninos. Una de ellas se sintió un poco ofendida en su condición de norteamericana. Por lo visto, Lincoln no se había esforzado en ganar la guerra de Secesión para que yo, un joven español, se permitiese tratarla como a una mujer. Las mujeres norteamericanas eran entonces tan modestas que creían que había algo superior a «ser mujer». Ello es que me dijo: «Reclamo de usted que me hable como a un ser humano.» Yo no pude menos de contestar: «Señora, yo no conozco ese personaje que usted llama "ser humano". Yo sólo conozco hombres y mujeres. Como tengo la suerte de que usted no sea un hombre, sino una mujer -por cierto, espléndida-, me comporto en consecuencia.» Aquella criatura había padecido, en algún *College,* la educación racionalista de la época, y el racionalismo es una forma de beatería intelectual que al pensar sobre una realidad procura tener a ésta lo menos posible en cuenta. En este caso había producido la hipótesis de la abstracción «ser humano». Debía tenerse siempre en cuenta que la especie -y la especie es lo concreto y real- reobra sobre el género y lo especifica.

Que las formas del cuerpo femenino se diferencian bastante de las del cuerpo masculino no sería causa suficiente para que en él descubramos la mujer. Es más: esas formas diferenciales son las que nos inducen con frecuencia a interpretar equivocadamente su persona íntima. En cambio, cualquiera de las partes de su cuerpo que menos se diferencian de las del nuestro nos manifiesta -en el modo de com-presencia por nosotros ya analizado- su feminidad. El hecho es sorprendente, aunque, en última instancia, no más que la aparición del Otro masculino.

Según esto, se acercaría más a la verdad decir que no son las formas corporales que *luego* vamos a calificar de peculiarmente femeninas las que nos señalan un extraño modo de ser humano profundamente distinto del masculino y que llamamos «feminidad», sino más bien al contrario: todas y cada una de las porciones de su cuerpo nos com-presentan, nos hacen entrever la intimidad de aquel ser que, desde luego, nos es *la Mujer,* y esta feminidad interna, una vez advertida, rezuma sobre su cuerpo y lo feminiza. La advertencia es paradójica, pero me parece innegable: no es el cuerpo femenino quien nos revela el «alma femenina», sino el «alma» femenina quien nos hace ver femenino su cuerpo.

Se preguntará: ¿qué caracteres primarios entrevemos en cuanto la mujer nos es presente, que constituyen para nosotros su feminidad elemental y que producen ese paradójico efecto de ser ellos -no obstante ser sólo compresentes-, quienes impregnan de feminidad su cuerpo, quienes hacen de él un cuerpo femenino? Aquí no hay espacio para describirlos todos y es bastante que yo señale tres:

1. En el mismo instante en que vemos una mujer nos parece tener delante un ser cuya humanidad íntima se caracteriza, en contraste con la nuestra varonil y la de los otros varones, por ser esencialmente confusa. Sus- péndase el lado peyorativo con que suele entenderse esta palabra. La confusión no es un defecto de la mujer, como no lo es del hombre carecer de alas. Menos aún: porque puede tener sentido desear que el varón tuviese alas como el buitre y el ángel, pero no tiene sentido desear que la mujer deje de ser «sustancialmente» confusa. Equivaldría a aniquilar la delicia que para el varón es la mujer gracias a su ser confuso. El varón, por el contrario, está hecho de claridades. Todo en él se da con claridad. Se entiende «claridad subjetiva»; no efectiva, objetiva claridad sobre el mundo y sobre sus congéneres. Tal vez todo lo que piensa es pura tonteria, pero él, dentro de sí, se ve claro. De aquí que en la intimidad varonil todo suela tener líneas rigorosas y precisas, lo que hace de él un ser lleno de rígidas aristas. La mujer, en cambio, vive en perpetuo crepúsculo; no sabe bien si quiere o si no quiere, si hará o no hará, si se arrepiente o no se arrepiente. Dentro de la mujer no hay mediodía ni medianoche: es crepuscular. Por eso es constitutivamente secreta. No porque no declare lo que siente y le pasa, sino porque normalmente no podría decir lo que siente y le pasa. Es para ella también un secreto. Esto proporciona a la mujer la suavidad de formas que

posee su «alma» y que es para nosotros lo típicamente femenino. Frente a las aristas del varón, la intimidad de la mujer parece poseer sólo delicadas curvas. La confusión, como la nube, tiene formas redondas. A ello corresponde que en el cuerpo de la mujer la carne tienda siempre a finísimas curvaturas, que es lo que los italianos llaman *morbidezza.* En el *Hernani,* de Víctor Hugo, tiene doña Sol una frase infinitamente, encantadoramente femenina: *Hernani, toi qui sais tout!* Doña Sol no entiende aquí por «saber» conocimiento, sino que con esas palabras recurre de su confusión femenina a la varonil claridad de Hernani como a una instancia superior.

2. Porque, en efecto, esa intimidad que en el cuerpo femenino descubrimos, y que vamos a llamar «mujer», se nos presenta desde luego como una forma de humani- dad inferior a la varonil. Este es el segundo carácter primario en la aparición de Ella. En un tiempo como el nuestro en que, si bien menguante, sufrimos la manía de creer que las cosas son mejores cuando son iguales, la anterior afirmación irritará a muchas gentes. Pero la irritación no es buena garantía de la perspicacia. En la presencia de la Mujer presentimos los varones inmediatamente una criatura que, sobre el nivel perteneciente a la humanidad, es de un rango vital algo inferior al nuestro. No existe ningún otro ser que posea esta doble condición: ser humano y serlo menos que el varón. En esa dualidad estriba la sin par delicia que es para el hombre masculino la mujer. La susodicha manía igualitaria ha hecho que en los últimos tiempos se procure minimizar el hecho -uno de los hechos fundamentales en el destino humano- de la dualidad sexual. Simone de Beauvoir, distinguida escritora de París, capital de la grafomanía, ha escrito una obra voluminosa sobre *Le deuxieme sexe.* A esta señora le parece intolerable Que se considere a la mujer -y ella misma se considere- como constitutivamente referida al varón y, por tanto, no centrada en sí misma, según, por lo visto, le acontece el varón. La señora Beauvoir piensa que consistir en «referencia a otro» es incompatible con la idea de persona, la cual radica en la «libertad hacia sí mismo». Pero no se ve claro por qué ha de haber tal incompatibilidad entre ser libre y consistir en estar referido a otro ser humano. Después de todo no es floja la cantidad de referencia a la mujer que constituye el macho humano. Pero éste, el varón, consiste de modo eminente en referencia a su profesión. La profesionalidad -ya en el hombre más primitivo- es, probablemente, el rasgo más masculino de todos, hasta el punto de que «no hacer nada», no tener profesión es sentido como afeminamiento en el varón. El libro de la señora Beauvoir, tan ubérrimo en páginas, nos deja la impresión de que la autora, afortunadamente, confunde las cosas y de este modo exhibe en su libro el carácter de confusión que nos asegura la autenticidad de su ser femenino. En cambio, creer, como de su escrito se desprende, que una mujer es más persona cuando no «existe» preocupada por el hombre, sino ocupada en escribir un libro sobre *le deuxieme sexe* nos parece ya algo más que simple confusión.

La dualidad de los sexos trae consigo que hombres y mujeres estén constituidos por la referencia de los unos a los otros hasta el punto que, tanto en aquéllos como en éstas, todo modo deficiente en vivir referido al otro sexo es lo que, en cada caso, reclama explicación y justificación. Cosa distinta de esto es que esa referencia al otro sexo, aun siendo en ambos constitutiva, tiene en la mujer un grado eminente, al paso que en el hombre queda mediatizada por otras referencias. Con todas las modulaciones y reservas que la casuística nos haría ver, puede afirmarse que el destino de la mujer es «*ser* en vista del hombre». Pero esta fórmula no origina erosión alguna en su libertad. El ser humano, a fuer de libre, lo es ante y frente a su destino. Puede aceptarlo o resistirlo, o, lo que dice lo mismo, puede serlo o no serlo. Nuestro destino no es sólo lo que hemos sido y ya somos, no es sólo el pasado, sino que, viniendo de éste, se proyecta, abierto, hacia el futuro. Esta fatalidad retrospectiva -lo que *ya* somos- no esclaviza nuestro porvenir, no predetermina inexorablemente lo que aún no somos. Nuestro ser futuro emerge de nuestra libertad, fuente incesante que brota siempre de sí misma. Pero la libertad presupone proyectos de comportamiento entre los cuales elegir, y éstos proyectos sólo pueden formarse usando del pasado -nuestro y ajeno- como de un material que nos inspire nuevas combinaciones. El pasado, pues -nuestro destino-, no influye sobre nosotros en forma impositiva y mecánica, sino como hilo conductor de nuestras inspiraciones. No quedamos inexorablemente inscritos en él, sino que nos lanza, en todo instante, a la libre creación de

nuestro ser futuro. Por eso es perfecta la fórmula de los antiguos: *F ata ducunt non trahunt* -el Destino dirige, no arrastra. Pues por muy grande que sea el radio de nuestra libertad hay en ella un límite: no tenemos más remedio que guardar continuidad con el pasado. Nada nos deja ver más claramente en qué consiste esta ineludible continuidad con el pasado como cuando el proyecto que forjamos y que aceptamos consiste en la negación radical de un pasado. Entonces se ve cómo una de las maneras que el pasado emplea para inspirarnos es incitarnos a que hagamos lo contrario de lo que él había hecho. Esto es lo que se ha llamado desde Hegel el «movimiento dialéctico», donde cada nuevo paso consiste sólo en la mecánica negación del anterior. Ciertamente que esta inspiración dialéctica es la forma más estúpida de la vida humana, aquella en que precisamente andamos más cerca de comportamos con un automatismo casi físico. Ejemplo de este modo es lo que hoy se suele llamar «arte actual», cuyo principio inspirador es simplemente hacer lo contrario de lo que había hecho siempre el arte; por tanto, proponernos como arte algo que es, sustancialmente, lo «no-arte».

Toda esta breve incrustación «filosófica» sobre pasado y futuro, Destino y libertad viene a enfrontar la tendencia de algunos «filósofos» actuales que invitan a la mujer para que dibuje su «ser en el porvenir» dejando de ser lo que hasta ahora ha sido, a saber, mujer, y todo ello en nombre de la libertad y la idea de persona. Ahora bien, eso que ha sido la mujer en el pasado, su feminidad, no procede de que su libertad y su persona hayan sido negados ni por los varones ni por una fatalidad biológica, sino que es el resultado de una serie de libres creaciones, de fértiles inspiraciones tanto debidas a ella como al hombre mismo. Para el ser humano la dualidad zoológica de los sexos no es, como no lo es el resto de las condiciones infrahumanas, una imposición inexorable, sino todo lo contrario, un tema para la inspiración. Lo que llamamos «mujer» no es un producto de la naturaleza, sino una invención de la historia como lo es el arte. Por eso son tan poco fecundas, tan superfluas las cuantiosas páginas que la señora Beauvoir dedica a la biología de los sexos. Sólo cuando se trata de imaginar el origen del hombre es ineludible tener a la vista los hechos que la biología de la evolución hoy nos presenta, aun estando seguros de que mañana nos presentará otros. Pero una vez que el hombre es hombre entramos en un mundo de libertad y de creación. Mucho más fértil que estudiar a la mujer zoológicamente sería contemplarla como un género literario o una tradición artística.

Volvamos, pues, sin sentir por ello un rubor que sería *snobismo,* a hablar con toda tranquilidad de la mujer como «sexo débil). Es más, proclamémoslo con un sentido más radical. He dicho que junto al carácter de confusión el otro carácter primario con que la mujer nos aparece es su rango vital inferior sobre el nivel humano. Esta última calificación sirve sólo para introducimos en el fenómeno de que se trata, pero no es adecuada, porque implica una comparación con el varón y nada es, en su propia realidad, una comparación. No se trata, pues, de que la mujer nos parezca, en comparación con el varón, menos fuerte vitalmente que éste. No hay, al menos por lo pronto, que hablar de más ni de menos, sino que al ver una mujer lo que vemos consiste en *debilidad.* Esto es tan palmario que, por lo mismo, nos lo saltamos cuando hablamos de lo que es la mujer. Cuando Aristóteles dice que la mujer es un hombre enfermo, no es verosímil que se refiera a sus periódicos padecimientos, sino precisamente a ese carácter constitutivo de debilidad. Pero llamar a éste «enfermedad» es buscar una expresión secundaria que supone su comparación con el hombre sano.

En este carácter patente de debilidad se funda su inferior rango vital. Pero, como no podía menos de ser, esta inferioridad es fuente y origen del valor peculiar que la mujer posee referida al hombre. Porque, gracias a ella, la mujer nos hace felices y *es feliz ella misma, es feliz sintiéndose débil.* En efecto, sólo un ser inferior al varón puede afirmar radicalmente el ser básico de éste -no sus talentos ni sus triunfos ni sus logros, sino la condición elemental de su persona. El mayor admirador de nuestras dotes que tengamos no nos corrobora y confirma como la mujer que se enamora de nosotros. Y ello porque, en verdad, sólo la mujer sabe y puede amar -es decir, desaparecer en el otro.

3. La confusión del ser femenino nos aparece junto a su debilidad y, en cierto modo, procedente de ésta, pero la debilidad, a su vez, se nos hace compresente en el tercer carácter primario que anuncié iba a intentar describir.

El *ego* femenino es tan radicalmente distinto del nuestro varonil que desde el primer instante acusa esa diferencia en una de las cosas más elementales que pueden darse: en que la relación de ese *ego* con su cuerpo es distinta de la relación en que el *ego* masculino está con el suyo.

Ya anteriormente hice notar la incongruencia de Husserl cuando afirmaba que en la percepción del otro identificamos nuestro cuerpo con el suyo. Nuestro cuerpo nos es sobre todo conocido desde dentro y el del próximo desde fuera. Son fenómenos heterogéneos.

Porque se olvida demasiado que el cuerpo femenino está dotado de una sensibilidad interna más viva que el del hombre, esto es, que nuestras sensaciones orgánicas intracorporales son vagas y como sordas comparadas con las de la mujer. En este hecho veo yo una de las raíces de donde emerge, sugestivo, gentil y admirable el espléndido espectáculo de la feminidad.

La relatividad hiperestesia de las sensaciones orgánicas de la mujer trae consigo que su cuerpo exista para ella más que para el hombre el suyo. Los varones normalmente olvidamos nuestro hermano cuerpo, no sentimos que lo tenemos si no es a la hora frígida o tórrida del extremo dolor o el extremo placer. Entre nuestro yo, puramente psíquico, y el mundo exterior no parece interponerse nada. En la mujer, por el contrario, es solicitada constantemente la atención por la vivacidad de sus sensaciones intracorporales: siente a todas horas su cuerpo como interpuesto entre el mundo y su yo, lo lleva siempre delante de sí, a la vez como escudo que defiende y rehén vulnerable. Las consecuencias son claras: toda la vida psíquica de la mujer está más fundida con su cuerpo que en el hombre; es decir, su alma es más corporal, pero, viceversa, su cuerpo convive más constante y estrechamente con su espíritu; es decir, su cuerpo está más transido de alma. Ofrece, en efecto, la persona femenina un grado de penetración entre el cuerpo y el espíritu mucho más elevado que la varonil. En el hombre, comparativamente suelen ir cada uno por su lado; cuerpo y alma saben poco uno de otro y no son solidarios, más bien actúan como irreconciliables enemigos.

En esta observación creo que puede hallarse la causa de ese hecho eterno y enigmático que cruza la historia humana de punta a punta y de que no se ha dado sino explicaciones estúpidas o superficiales: me refiero a la inmortal propensión de la mujer al adorno y ornato de su cuerpo. Vista a la luz de la idea que expongo, nada más natural y, a la par, inevitable. Su nativa contextura fisiológica impone a la mujer el hábito de fijarse, de atender a su cuerpo, que viene a ser el objeto más próximo en la perspectiva de su mundo. Y como la cultura no es sino la ocupación reflexiva sobre aquello a que nuestra atención va con preferencia, la mujer ha creado la egregia cultura del cuerpo, que históricamente empezó por el adorno, siguió por el aseo y ha concluido por la cortesía, genial invento femenino que es, en resolución, la fina cultura del gesto[1].

1 He utilizado en estos tres últimos párrafos parte de mi estudio «La percepción del prójimo». [En *Obras completas,* tomo VI, y en el volumen *Ideas y creencias,* de la colección El Arquero.]

El resultado de esta atención constante que la mujer presta a su cuerpo es que éste nos aparece desde luego como impregnado, como lleno todo él de alma. En esto se funda la impresión de debilidad que su presencia suscita en nosotros. Porque, en contraste con la sólida y firme apariencia del cuerpo, el alma es algo trémulo, el alma es algo débil. En fin, la atracción erótica que en el varón produce no es, como siempre nos han dicho los ascetas, ciegos para estos asuntos, suscitada por el cuerpo femenino en cuanto cuerpo, sino que deseamos a la mujer porque el cuerpo de Ella *es* un alma.

VII. EL PELIGRO QUE ES EL OTRO Y LA SORPRESA QUE ES EL YO

Nuestro tema es hallar hechos que con toda evidencia podamos llamar sociales, porque aspiramos a averiguar de verdad qué es eso de sociedad y qué son todas las cosas esencialmente conexas con ella. No nos fiamos de lo que nos diga nadie sobre lo social y la sociedad; queremos descubrirlo nosotros directamente. Los sociólogos todos nos dejaron

insatisfechos en cuanto a las nociones fundamentales de sus sociologías, y ello porque no se habían tomado el trabajo de ir de verdad al cuerpo, a los fenómenos más elementales de los cuales resulta la realidad social. A este fin dimos una minuciosa y lenta batida juntos pero, bien entendido, cada cual en su mundo primordial, que es el de su vida como realidad radical y radical soledad. Y resultó que sólo hallamos algo a quien conviniera el sentido puramente verbal de relación social -por lo menos, su sentido más corriente en la lengua y más corriente entre los sociólogos- cuando el viviente que cada uno de nosotros es se encontraba con el Otro a quien desde luego reconoce como un semejante y llamábamos el otro Hombre. El atributo característico y primario de eso que llamo el otro Hombre es que responde, de hecho o en capacidad, a mi acción sobre él, lo cual obliga a mi acción a contar por anticipado con su reacción, reacción del otro en que, a su vez, se ha contado con mi acción. Tenemos, pues, una realidad nueva y *sui generis,* inconfundible con cualquier otra, a saber: una acción en que intervienen dos sujetos agentes de ella -yo y el otro-, una acción en que va inserta, interpenetrada e involucrada la del otro y que es, por tanto, inter-acción. Mi acción es, pues, social, *con este sentido del vocablo,* cuando cuento en ella con la eventual reciprocidad del Otro. El otro, el Hombre, es *ab initio* el reciprocante y, por tanto, *es* social. Quien no sea capaz de reciprocar favorable o adversamente no es un ser humano.

Ahora bien, no se olvide el otro lado que esa capacidad de reciprocarme el Otro tiene. Y es que tal capacidad presupone que él es «vida humana» como la mía; por tanto, una vida suya y no mía, con su yo y su mundo propio, exclusivos, que no son míos, que están fuera, más allá, trascendentes a mi vida. De donde resulta que la única clase de seres capaces de responder- me -de corresponderme y con-vivir conmigo- de quienes podía esperar que me hiciesen posible salir de mi soledad y comunicar con ellos, los otros hombres, precisamente por serlo, por ser *otros* hombres y *otras* vidas como la mía, son en su radical realidad incomunicantes conmigo. Sólo cabe entre nosotros una relativa e indirecta y siempre problemática comunicación. Mas, por lo pronto y a la postre, es decir, al comienzo y al fin de mi experiencia en torno al otro Hombre, éste me es fundamentalmente el Ser Extraño a mí, el esencial extranjero. Y cuando en mi trato con él creo colegir que buena parte de su mundo coincide con el mío y que, por tanto, vivimos en un mundo común, esta comunidad de ámbito donde co-existimos, lejos de abrir brecha en nuestras dos soledades y que ambas, como dos torrentes que rompen el dique se fundan y confundan en un común fluir y ser, representa todo lo contrario. Porque mi mundo propio, el de mi vida en su realidad radical -aunque me resiste, me estorba, me niega en muchos de sus puntos y contenidos- es, al fin y al cabo, mío; y lo es porque me es patente, tanto por lo menos como mi vida y yo mismo. En este sentido me pertenece, me es íntimo y mi relación con él es cálida, como acontece con lo doméstico. A la vez me comprime y me abriga. Los alemanes y los ingleses tienen vocablos para expresar esta deliciosa, difusa emoción de lo íntimo y nuestro y casero: dicen *gemütlich* y *cosy.* En castellano no la hay pero sí un regionalismo asturiano que lo dice admirable- mente y yo me esfuerzo en hacer vigente, a saber: el vocablo «atopadizo». Mi mundo es atopadizo, incluso lo que de él me es doloroso. Yo no puedo ahora detenerme en una rigorosa fenomenología del dolor -que, entre paréntesis, nadie ha intentado- pero ella mostraría cómo nuestros dolores, que son una de las cosas que se encuentran en el mundo de cada cual o subjetivo, tienen una dimensión positiva en virtud de la cual sentimos por ellos *algo así como* afecto -al mismo tiempo que nos están exasperando-, esa como difusa pero cálida actitud que sentimos hacia todo lo auténticamente nuestro. Y es que mientras nos duele nos está, en efecto, siendo íntimo. ¿Cómo no va a ser así, si en el dolor soy siempre yo quien me duelo a mí mismo? Digo esto no más que como un colmo, a fin de contraponer a esto lo que nos pasa con el mundo objetivo o común en que vivimos con los demás hombres y que es lo que normalmente llamamos el Mundo, y aún si se quiere, el verdadero Mundo. Porque éste, como digo, ni es mío ni es tuyo; no nos es patente, sino una inmensa conjetura que en nuestra convivencia vamos haciendo, mas que, a fuer de tal, es siempre problemática, nunca presentándonos la faz, sino que a ella llegamos como a tientas, y que presentimos constantemente como llena de enigmas, de porciones incógnitas, de sorpresas azorantes, de escotillones y trampas. Lo que el Otro me es como extraño y extranjero, se proyecta sobre ese mundo común a ambos, que es,

por eso, por venir de los otros -ya he dicho- el auténtico no-yo y, por tanto, para mí la gran extrañeza y la formal extranjería.. El llamado mundo objetivo que es el de todos los hombres en cuanto forman sociedad es el correlato de ésta y, últimamente, de la humanidad.

Pero hay otro motivo aún más profundo para que el Mundo Objetivo y común a quien solemos llamar el Universo, me sea absolutamente extraño e inhóspito, motivo que, a todo riesgo -quiero decir, a riesgo de no ser en seguida entendido- voy lacónicamente a enunciar. Mi mundo -se recordará- estaba constituido por cosas cuyo ser consistía en *ser para* mi ventaja o mi provecho. A este *ser para* de las cosas llamábamos su servicialidad que las hacía consistir en pura referencia a mí -su servirme o su estorbarme. Pero este nuevo mundo objetivo, común a ti y a mí y a los demás, que ni es mío ni es tuyo, no puede estar compuesto de cosas que se refieran a ninguno de nosotros, sino de cosas que pretenden existir independientes de cada uno de nosotros, indiferentes a ti, a mí y al más allá. En suma, que se compone de cosas que me aparecen poseyendo un *ser* suyo y no un mero *ser para.* Es la contrapartida de que sea común y objetivo -es decir, a-subjetivo, ajeno o extraño al Hombre que es siempre tú o él. El *ser para* de las cosas me es patente porque me lo son sus servicios y estorbos, pero este demonio de mundo que es el Universo no me es patente sino presunto y, por ello, preconjetural. En él convivimos, pero, conste, mientras convivimos en el Mundo vivimos en el extranjero -no haya de ello la menor duda. Por eso nos es tan radical enigma y por eso hay ciencias y filosofías -para estrujarle su secreto, para enuclear su arcano fondo y averiguar *qué es.* ¡Porque todo parecería indicar que alguien ha querido que vivamos náufragos dentro de su inmenso enigma! Por eso, el Hombre, gústele o no, quiéralo o no, es constitutivamente y sin remedio descifrador de enigmas, y a lo largo de la historia universal se oye, por detrás de todos sus ruidos, un estridor de cuchillos que alguien afila contra el asperón -es la mente humana que pasa y repasa su filo sobre el tenaz enigma, τι το *ον;* ¿qué es el Ser? A esta faena de hacernos vivazmente sensibles para el tremendo secreto e infinito acertijo que es el Universo e intentar denodadamente descifrarlo, tenemos que volver de nuevo y a fondo, si bien no en este curso. Nada nos separa más hondamente de los dos últimos siglos que la tendencia predominante en sus pensadores a evitar la presencia patética del enigma en medio del cual «vivimos, nos movemos y somos», haciendo de la cautela la virtud intelectual única y de evitar el error la única aspiración. Hoy nos parece esto pusilánime e inconcebible, y sabemos escuchar a Hegel cuando nos recomienda que tengamos el coraje de osar equivocarnos. y este comenzar a brotar dentro de nosotros la fruición por lo enigmático, por mirar frente a frente el enorme misterio es, en oposición a todos los signos de nuestro tiempo que se hallan en la superficie y se interpretan como fatiga y senescencia, prenda inconfundible de juventud, es la alegría deportiva, la joven elasticidad que afronta la adivinanza y el enredijo -¡como si al alma de Occidente le sobreviniera una inesperada mocedad!

Pero en esta fecha de la historia nos toca tentar la solución del colosal jeroglífico partiendo del hombre y es menester, entre otras cosas, que nos aclaremos de verdad su condición social. En ello estamos y, por ahora, a ello nos restringimos.

Habíamos hecho reparar que lo primero con que tropiezo en mi mundo propio y radical son los otros Hombres, el Otro, singular y plural, entre los cuales nazco y comienzo a vivir. Me encuentro, pues, de primeras en un mundo humano o «sociedad». No tenemos aún ni la más remota idea clara sobre qué sea la sociedad. Sin embargo, no hay inconveniente en que empleemos ya esa palabra porque lo hacemos informal- mente y sin darle más que un sentido nada comprometedor, a saber: hallarse los hombres entre sí y yo entre ellos.

Como ese mundo humano ocupa el primer término en la perspectiva de mi mundo, veo todo el resto de éste, y mi vida y a mí mismo, al través de los Otros, de Ellos. y como Ellos en torno mío no cesan de actuar, manipulando las cosas y sobre todo hablando, esto es, operando sobre ellas, yo proyecto sobre la realidad radical de mi vida cuanto les veo hacer y les oigo decir -con lo cual aquella mi realidad radical tan mía y sólo mía queda cubierta a mis propios ojos con una costra formada por lo recibido de los otros hombres, por sus tejemanejes y decires y me habitúo a vivir normalmente de un mundo presunto o verosímil creado por ellos, que suelo dar, sin más, por auténtico y considero como la realidad misma. Sólo cuando mi

docilidad a lo que los Otros Hombres hacen y dicen me lleva a situaciones absurdas, contradictorias o catastróficas, me pregunto qué hay de verdad en todo ello, es decir, me retiro momentáneamente de la pseudo-realidad, de la convencionalidad en que con ellos convivo, a la autenticidad de mi vida como radical soledad. De modo que en uno u otro grado, dosis y frecuencia vivo efectivamente una doble vida, cada una de ellas con su propia óptica y perspectiva. Y si observo en mi derredor, me parece sospechar que a cada uno de los Otros le pasa lo mismo, pero -y esto es de notar- a cada uno en dosis diferente. Hay quien no vive casi más que la pseudo-vida de la convencionalidad y hay en cambio casos extremos en que entreveo al Otro enérgicamente fiel a su autenticidad. Entre ambos polos se dan todas las ecuaciones intermedias, pues se trata de una ecuación entre lo convencional y lo auténtico que en cada uno de nosotros tiene cifras distintas. Es más, en nuestro primer momento de trato con el Otro, sin darnos cuenta especial de ello, calculamos su ecuación vital, es decir, cuánto en él hay de convencional y cuánto de auténtico.

Pero, conste, que aun en el caso de máxima autenticidad, el individuo humano vive la mayor porción de su vida en el pseudo-vivir de la convencionalidad circundante o social, como vamos a ver en las lecciones siguientes con algún pormenor. Y como los Otros son «dos Hombres» -yo en mi soledad no podría llamarme con un nombre genérico como es el de «hombre»- resulta que veo el Mundo y mi vida y a mí mismo según las fórmulas de ellos, esto es, veo todo eso teñido por los otros hombres, impregnado de su humanidad, en suma. humanizado -donde esta palabra ahora es de valor neutro, no sugiere si eso, el Mundo humanizado según el evangelio de los humanos que son los Otros, es cosa buena o mala. Sólo un punto es taxativo: que ese mundo que me es humanizado por los otros no es mi auténtico mundo, no tiene una realidad incuestionable, es sólo más o menos verosímil, en muchas de sus partes ilusorio y me impone el deber no ético sino vital de someterlo periódicamente a depuraciones a fin de que sus cosas queden puestas en su punto, cada una con el coeficiente de realidad o irrealidad que le corresponde. Esta técnica de depuración inexorable es la filosofía.

De esta manera nuestro análisis de la realidad radical que es la vida de cada cual nos ha llevado a descubrir que, normalmente, no vivimos en ella, sino que pseudo- vivimos al convivir con el mundo de los hombres, es decir, al vivir en «sociedad». Y como éste es el gran tema del presente curso procurábamos, paso a paso, sin tolerarnos atropellamiento ni prisa, ir viendo cómo nos aparecen los distintos componentes de ese mundo humano o social y cuál es su textura.

Ya hemos conseguido dar un gran avance: advertíamos cómo hay en cada uno de nosotros un altruismo básico que nos hace estar *a nativitate* abiertos al otro, al *alter* como tal. Este otro es el Hombre, por el pronto, el hombre o individuo indeterminado, el Otro cualquiera, del cual sé sólo que es mi «semejante», en el sentido de que es capaz de responderme con sus reacciones en un nivel aproximadamente igual al de mis acciones, cosa que no me acontecía con el animal. A esa capacidad de responderme en toda la amplitud de mis acciones, llamo co-responderme o reciprocarme. Pero si no hago más que estar abierto al Otro, darme cuenta de que está ahí con su yo, su vida y su mundo propios, no hago nada con él y ese altruismo no es aún «relación social». Para que ésta surja es menester que actúe o accione sobre él, que provoque en él una respuesta. Entonces él y yo nos somos y lo que cada uno hace respecto al otro es algo que pasa entre *nosotros.* La relación *nosotros* es la primaria forma de relación social o socialidad. No importa cuál sea su contenido -el beso, el trancazo. *Nos* besamos y *nos* pegamos. Lo importante aquí es el *nos.* En él ya no vivo sino que con-vivo. La realidad *nosotros* o nostridad puede llamarse con un vocablo más usadero: trato. En el trato que es el *nosotros,* si se hace frecuente, continuado, el Otro se me va perfilando. De ser el hombre cualquiera, el abstracto semejante, el individuo humano indeterminado va pasando por grados de progresiva determinación, haciéndoseme más conocido, humanamente más próximo. El grado extremo de proximidad es lo que llamo intimidad. Cuando tengo con el Otro trato íntimo me es un individuo inconfundible con todos los demás, incanjeable. Es un individuo único. Dentro, pues, del ámbito de realidad vital o de convivencia que es el Nosotros, el Otro

se ha convertido en Tú. y como esto me pasa no sólo con uno, sino con bastantes otros hombres, me encuentro con que el Mundo humano me aparece como un horizonte de hombres, cuyo círculo más inmediato a mí está lleno de Tús, es decir, de los individuos para mí únicos. Más allá de ellos se hallan zonas circulares ocupadas por hombres de quienes sé menos, hasta la línea del horizonte en mi contorno humano en que se hallan los individuos para mí cualesquiera, inter-canjeables. Se abre, pues, ante mí el mundo humano como una perspectiva de mayor o menor intimidad, de mayor o menor individualidad o unidad, en suma, una perspectiva de próxima y lejana humanidad.

Hasta aquí llegamos y de aquí hay que arrancar para un nuevo avance. Representémonos bien cuál es nuestra situación en esta altura del análisis.

Yo, el yo que es cada cual, se encuentra rodeado de otros hombres. Con muchos de ellos estoy en relación social, vivo la reciprocidad entre ellos y yo que llamábamos la realidad *Nosotros*, dentro de la cual se van precisando individuos determinados, conocidos de mí, es decir, identificables por mí, a los cuales llamábamos Tús. Más allá de esta esfera o zona de los Tús, quedan aquellos otros que tengo a la vista en mi horizonte con quienes no he entrado en actual sociedad, pero que veo como «semejantes» y, por tanto, como seres con quienes tengo una socialidad potencial que cualquier evento puede convertir en actual. Es el sabido: ¡Quién me iba a decir que yo iba a entrar en trato amistoso con usted! En el caso del amor, la cosa suele ser más tajante, pues lo normal es que nos enamoramos de una mujer que un minuto antes de enamorarnos y antes de que nos sea la mujer más única, no sabíamos nada determinado acerca de ella. Estaba ahí, en nuestro contorno, y no nos habíamos fijado en ella, y si la habíamos visto la habíamos visto como individuo femenino cualquiera canjeable con otros muchos; como el «soldado desconocido» es, sin duda, un individuo pero no uno determinado, lo que los escolásticos muy acertadamente llamaban «el individuo vago» en oposición al «individuo único». Una de las escenas más deliciosa- mente dramáticas y más azorantes de la vida es esa, a veces literalmente instantánea, en que la mujer desconocida se nos transmuta, como mágicamente, en la mujer única.

Nos hallamos, pues, en un contorno humano, pero ahora tenemos que habérnoslas un poco más seriamente con el tú, porque necesitamos decir -algo, siquiera sea algo de lo que haya que decir, sobre la manera como el Otro se nos va convirtiendo en Tú y qué nos pasa con él cuando lo tenemos ya *tuizado* delante, lo cual no es flojo pasar, antes bien, lo más dramático que en la vida nos pasa. Pues resulta que hasta ahora sólo nos han aparecido en nuestro mundo el Otro y El, es decir, la llamada -no discuto si bien o si mal- tercera persona y el Tú o segunda persona, pero no nos había aparecido aún la primera persona, el yo, el concreto *yo* que cada uno de nosotros es. Por lo visto es nuestro *yo* el último personaje que aparece en la tragicomedia de nuestra vida. Nos habíamos muchas veces referido a él pero irresponsablemente, dándolo por supuesto, para comen- zar a entendemos. No obstante, he hecho constar varias veces que eran inadecuados todos los nombres de sujeto del vivir que me veía obligado a emplear; que era inexacto decir que el Hombre viva. Ya hemos visto que el Hombre originario es el Otro y que más bien que vivir con-vive con nosotros y nosotros con él. Pero convivir es ya una realidad segunda y presunta mientras vivir en la radical soledad es primaria e incuestionable. También es incorrecto decir que *yo* vivo; ya lo indiqué antes, y ahora mismo vamos a ver que únicamente sería adecuado hablar de X que vive, de alguien que vive o del viviente. Pero entremos sin más en la nueva tarea, que es decisiva para una comprensión plena de lo que es Sociedad. La cosa tal y como yo la veo, que es en forma aproximadamente inversa de como la han visto los únicos que se han ocupado en serio de esta cuestión, a saber: Husserl y sus discípulos Fink, Schütz, Löwith, etc., resulta un poco complicada y obliga a un especial esfuerzo de atención.

Las consideraciones anteriores nos han presentado a los Hombres en derredor de cada uno de nosotros, constituyendo un contorno humano, en el cual nos aparecen situados unos como próximos y otros como lejanos, repartidos, pues, en lo que he llamado una «perspectiva de humanidad», es decir, en un sernos más o menos conocidos e individualizados, esto es, íntimos, hasta llegar al cero de intimidad. Partiendo de aquí, pregunto: ¿qué tengo delante de mí cuando califico mi relación con el otro como un cero de intimidad? Evidentemente que yo

no conozco de él nada único, que le sea exclusivo. Sólo sé de él que, dado su aspecto corporal, es mi «semejante», esto es, que posee los más abstractos e imprescindibles atributos del ser humano, por tanto, que siente, pero ignoro por completo qué siente, qué quiere, cuál es la trayectoria de su vida, a qué aspira, qué normas sigue su conducta. Ahora bien, imagine cada uno que entra, por el motivo que sea, en relación social activa con un ser así. Esta relación, dijimos, consiste en que usted ejecute una acción, sea dirigida especialmente a él, sea simplemente contando con su existencia y, por tanto, con su eventual intervención. Esto le obliga a usted a proyectar su acción procurando anticipar la actitud o reacción del otro. Pero ¿en qué puede usted o puedo yo fundarme para esta anticipación? Nótese que los atributos, hace un instante referidos, que constituyen para mí a ese otro en cero de intimidad conmigo, se resumen, ni menos pero tampoco ni más, en esto: sé que el otro va probablemente a reaccionar a mi acción. Cómo reaccione, no puedo presumirlo. Me faltan para ello datos. Entonces recurro a la experiencia general de los hombres que mi trato con otros menos lejanos, cuya relación conmigo no ha sido cero de intimidad sino alguna cifra positiva, me ha proporcionado. En efecto, todos tenemos, en el desván de nuestro saber habitualizado, una idea práctica del hombre, de cuáles son sus posibilidades generales de conducta. Ahora bien, esta idea de la posible conducta humana, así en general, tiene un contenido terrible. En efecto, he experimentado que el hombre es capaz de todo -ciertamente de lo egregio y perfecto, pero también y no menos de lo más depravado. Tengo la experiencia del hombre bondadoso, generoso, inteligente, pero, a su vera, tengo también la experiencia del ladrón -ladrón de objetos y ladrón de ideas-, del asesino, del envidioso, del malvado, del imbécil. De donde resulta que ante el puro y desconocido Otro, yo tengo que ponerme en lo peor y anticipar que su reacción puede ser darme una puñalada. Y como esto, innúmeras otras reacciones adversas. El puro Otro, en efecto, es por lo pronto tanto e igualmente mi amigo en potencia que un potencial enemigo. Ya se verá más adelante que esta posibilidad contrapuesta, pero igualmente probable, de que el Hombre sea amigo o enemigo, de que nos pro-sea o nos contra-sea, es la raíz de todo lo social. La expresión tradicional de que el hombre es un animal sociable, en el sentido en que se ha solido entender, ha obturado siempre el camino hacia una firme sociología. Socialidad, sociabilidad significa estar con otros en relación social, pero «relación social», ya he dicho, es igualmente que una mujer bonita me dé un beso, ¡qué delicia!, o que un transeúnte avieso me dé una puñalada, ¡qué fastidio! La interpretación automáticamente optimista de las palabras «social» y «sociedad» no se puede mantener y hay que acabar con ella. La realidad «sociedad» significa, en su raíz misma, tanto su sentido positivo como el negativo, o dicho por vez primera en este curso, que toda sociedad es, a la vez, en una u otra dosis, *disociedad* -que es una convivencia de amigos y de enemigos. Como se ve, la sociología hacia que ponemos la proa es mucho más dramática que todas las precedentes. Pero si esta dualidad contradictoria, o mejor dicho, *contrafactoria* de la realidad social nos ha aparecido ya aquí de pronto, nótese, sin embargo, que aun no nos ha aparecido ni de lejos lo que hay debajo de esa contraposición, eso X que puede ser lo mismo dulce convivencia que atroz hostilidad. Yeso X, que hay debajo de ambas contrapuestas posibilidades, que las porta en sí y las hace, en efecto, posibles, es precisamente *la* sociedad. Pero de qué sea ésta, repito, no tenemos aun ni la más remota sospecha. Precisemos, pues: del puro otro, en cero de intimidad, no tengo más intuición directa que lo que de su presencia y compresencia momentánea me viene. no tengo más que la visión de su cuerpo, de sus gestos, de sus movimientos, en todo lo cual creo ver un Hombre, pero nada más. Creo ver un hombre *desconocido*, un individuo cualquiera, no determinado aún por ningún especial atributo. A esto añado algo que no es intuición directa de él, sino la experiencia general de mi trato con los hombres hecha de generalizaciones sobre el trato instintivo con muchos que me fueron más próximos, por tanto, algo puramente conceptual, diríamos *teórico* -nuestra idea genérica del Hombre y de lo humano. Esta comprensión del prójimo, formada por dos fuentes distintas de conocimiento -la intuitiva de cada individuo y la racional, teórica, resultado de mi «experiencia de la vida»- va a aparecernos en todos los otros grados más positivos de intimidad; quiero decir que no son como el estudiado, el caso extremo de intimidad cero, sino que mientras en éste la intuición del otro individuo está reducida al mínimum y nuestra

comprensión de él gravita principalmente sobre nuestro saber teórico o experiencia general e intelectual del Hombre, en los casos de mayor intimidad cede este factor y crece el intuitivo e individualizado.

Concluyamos este análisis de nuestra relación con el puro y desconocido Otro sacando la inmediata consecuencia. Esta: al tener frente a él que anticipar la posibilidad de que el otro sea feroz -ya veremos cómo el hombre es, por uno de sus lados, literal y formalmente dicho, un mamífero del orden de las fieras- no tengo más remedio en mi trato con él que *comenzar* por una aproximación cautelosa. A él le pasa lo mismo conmigo y de aquí que entre los dos el trato tenga que *comenzar* por una acción, en sí inútil, cuya única finalidad es tantearnos, dar tiempo a que descubramos mutuamente nuestra actitud e intenciones. Esta acción formalmente inicial, que sólo sirve para ser indicadora y tanteadora del trato, ha tenido una enorme importancia en la historia y todavía en algunos pueblos dura media hora y consiste en gestos y batimanes rigorosamente ritualizados. Lo normal en la historia ha sido que este simple hecho consistente en la aproximación de un hombre a otro, aun siéndose conocidos, pero mucho más cuando no lo son, reclame toda una escrupulosa técnica. Esta técnica de la mutua aproximación es lo que llamamos el saludo, de que hoy, por peculiares razones que se dirán, sólo conservamos su forma residual. He aquí por qué -aparte otras razones- no tenemos más remedio que hacer, en próxima lección, una meditación del saludo.

Nótese que del puro e indeterminado otro, del Hombre desconocido precisamente por ello -quiero decir, por serme desconocido y no poder presumir yo de qué es capaz y cuál va a ser su conducta conmigo- tengo sólo un concepto a la vez enorme y hueco. En efecto, por no saber cómo es, le atribuyo en potencia todas las posibilidades humanas, incluso las extremas o extremistas y entre sí más contrapuestas. No cabe riqueza mayor de atributos. Pero, a la vez, como se las atribuyo en pura y abstracta potencialidad, en realidad no le atribuyo nada positivo. Es el hueco de las posibilidades humanas o, dicho en otra forma, nada humano le es ajeno, pero todo lo es en hueco. Es como si tuviéramos el alvéolo para toda clase de vasijas pero sin tener ninguna de ellas.

Conforme lo vamos tratando se va produciendo en nosotros un curioso fenómeno de progresiva eliminación, es decir, nos vamos convenciendo de que aquel hombre es incapaz de tales o cuales fechorías, que, en cambio, es capaz de tales o cuales otros comportamientos, buenos unos, deficientes o perversos otros. Es decir, que se nos va convirtiendo a ojos vistas en un sistema definido de posibilidades concretas y concretas imposibilidades. Esto nos es cada *tú*. Esto nos son las personas con quienes tenemos alguna proximidad, una intimidad superior al cero. Pues ¿qué otra cosa nos somos los unos a los otros sino, en cada caso, un sistema de acciones que del *tú* creemos poder esperar y de acciones que de él creemos estar obligados a temer? Si tuviéramos paciencia podríamos hacer un fichero en que cada prójimo tendría una ficha donde habríamos escrito la lista de lo que juzgamos en él posible e imposible. Esta lista podría tomar la forma de un esquema gráfico donde incluso podía constar el más y el menos de una cualidad o defecto. Porque esto es prácticamente lo más importante en el conocimiento del prójimo, pues, salvo casos singulares y extrapolados, casi todos los hombres tienen las mismas cualidades positivas y negativas, pero cada uno las tiene en distinto lugar o estrato de su personalidad, y esto es lo decisivo. Pedro y Juan son generosos, pero Pedro lo es en el estrato más profundo y enérgico de su ser, mientras Juan tiene la generosidad sólo en la superficie. No se dudará de que sería, sobre entretenido, no poco fértil para la gran disciplina que es el Conocimiento del Hombre dibujar en un encerado unos cuantos esquemas de estructuras humanas, figuras típicas a cada una de las cuales pertenecen muchos individuos humanos. El mejor discípulo de Aristóteles, a quien éste por su dulce decir apodó Teofrasto -esto es, el de la divina fabla-, trabajó ya concienzudamente en este tema, y de su labor nos queda un breve pero ilustre extracto, que son sus famosos *Caracteres*.

He dicho que el Tú se nos va perfilando cuando la ilimitación de posibilidades humanas que al otro atribuimos en hueco se va reduciendo, y al reducirse se va concretando en un sistema preciso de posibilidades e imposibilidades que es lo que todo *tú* nos es. Esta reducción y concentración o determinación se produce en nuestro trato frecuente con él. Le vemos ante nosotros con suficiente continuidad, y esto quiere decir lo siguiente: vemos, en sentido literal,

su fisonomía, sus gestos, sus movimientos, y en ellos leemos una buena parte de lo que pasa en su intimidad o, 1"0 que es lo mismo sólo que con otras palabras, le entrevemos vivir su vida. Digo «leemos», y empleo deliberadamente la palabra, porque ninguna otra expresa mejor lo que nos pasa con él. En una cierta posición de sus músculos faciales leo «tristeza», en otra «alegría», etc. Sus movimientos externos me permiten una interpretación generalmente clara, aunque en algún caso sea problemática. Le veo entrar en una tienda de maletas y salir con una, ir a una agencia de viajes -estos actos externos tienen un sentido vital por sí, nótese bien esto, sentido que entiendo sin necesidad de recurrir a lo que pase en su intimidad, es decir, al sentido subjetivo e individual suyo. Leo en aquellos actos el sentido: «Fulano se va de viaje.» Lo que estos actos no me revelan es el por qué y el para qué de esa acción que es irse de viaje. Para averiguarlo tengo que recurrir a mi conocimiento anterior de su vida junto con lo que sus gestos en aquel instante me dicen. Cuando hablo de gesticulación incluyo el lenguaje, el habla. ¿Por qué? Ya se verá.

Actos externos, fisonomía, gesticulación me permiten *presenciar* el vivir del otro Hombre en proceso de hacérseme un Tú, y mucho más cuando me es ya plenamente un Tú cotidiano y habitual, es decir, un pariente, un amigo, un compañero de oficina o profesión. Este *presenciar* no es ver patente ante mí esa vida: es entreverla, hacérmela compresente, sospecharla. Pero la salvedad de rigor filosófico que estas palabras enuncian, no debe distraernos de que *prácticamente vemos*, en efecto, presenciamos el vivir del Otro, dentro del ámbito de reciprocidad que es la realidad *Nosotros*. Veo fluir su vida sin cesura ni corte, en corriente continua de vivencias, que sólo se interrumpe en las horas de sueño y aun entonces a veces sólo parcialmente, porque mientras duerme sigue viviendo a menudo el hombre en esa extrañísima, misteriosa forma de vida que es el soñar. Veo, pues, la serie fluyente de las vivencias del prójimo conforme van en él produciéndose: sus percepciones, sus pensamientos, sus sentires, sus voliciones. No digo, bien entendido, que vea íntegramente, ni mucho menos, todo su vivir, pero sí grandes porciones de él. Tras éstas me quedan siempre en el otro zonas oscuras, opacas, arcanas, escotillones y recovecos de su ser que no logro penetrar. Pero ello es que, sin que yo lo procure o lo quiera, tengo constantemente ante mí una figura del carácter, del hacer, padecer y ser del tú. Esta figura se modifica constantemente en alguna medida porque al seguir presenciando su vivir noto que nunca coincide exactamente lo nuevo que hace con lo que aquella figura pronosticaba. Esto es importante porque es característico de todo saber vital, a diferencia del saber científico. Me refiero, por ejemplo, a hechos como éste: por muy bien que creamos conocer a una persona, por muy seguros que nos sintamos respecto a los rasgos que constituyen su carácter, al arrojarse a pronosticar cuál será su comportamiento en un asunto que de verdad nos importe, notaremos cómo aquel convencimiento respecto a su modo de ser vacila, y últimamente se admite la posibilidad de que esa su futura conducta sea distinta de la presumible. Ahora bien, esto no pasa con las anticipaciones de conocimiento que son las leyes físicas y buena parte de las biológicas, no hablemos de las matemáticas. Al reparar en esto descubrimos que el saber científico es cerrado y firme, mientras que nuestro saber vital sobre los demás y sobre nosotros mismos es un saber abierto, nunca firme y de un dintorno flotante.

La razón de ello es clara: el hombre, sea el *otro* o sea *yo*, no tiene un ser fijo o fijado: su ser es precisamente libertad de ser. Esto trae consigo que el hombre mientras vive puede siempre ser distinto de lo que ha sido hasta aquel momento; más aún, es de hecho siempre más o menos distinto. Nuestro saber vital es abierto, flotante porque el tema de ese saber, la vida, el Hombre, es ya de suyo también un ser abierto siempre a nuevas posibilidades. Nuestro pasado, sin duda, gravita sobre nosotros, nos inclina más a ser esto que aquello en el futuro, pero no nos encadena ni nos arrastra. Sólo cuando el Hombre, el tú, ha muerto, tiene ya un ser fijo: eso que ha sido y que ya no puede reformar, contradecir ni suplementar. Este es el sentido del famoso verso en que Mallarmé ve a Edgar Poe que ha muerto:

Tel qu'en lui-meme enfin l'Eternité le change.

La vida es cambio; se está en cada nuevo instante siendo algo distinto del que se era, por tanto, sin ser nunca definitivamente *sí mismo.* Sólo la muerte, al impedir un nuevo cambio, cambia al hombre en el definitivo e inmutable sí mismo, hace de él para siempre una figura inmóvil; es decir, lo liberta del cambio y lo eterniza. Esto nos proporciona un nuevo aspecto de lo que antes decíamos. Veo fluir las vivencias del prójimo. Estas se suceden unas a otras y esta sucesión es tiempo. Tanto da decir que veo correr la vida del otro como que veo correr, pasar, gastarse su tiempo vital, que es un tiempo con sus horas contadas. Pero mientras su tiempo fluye y corre ante mí, acontece lo mismo al mío. Mientras convivimos, una porción igual de nuestros dos tiempos vitales transcurre a la vez: es decir, que nuestros tiempos son contemporáneos. El *tú*, los *tús* son nuestros contemporáneos. y como dice muy bien Schütz, esto significa que mientras trato a los Tús envejecemos juntos. La vida de cada Hombre, a lo largo de su carrera existente, presencia el espectáculo de un universal envejecimiento, porque, claro está, que el viejo ve también cómo envejecen los niños. El hombre desde que nace no hace sino envejecer. La cosa no tiene remedio, pero acaso no es tan triste como una indebida pero invetera- da educación nos lleva a suponer. Si hablásemos de los inconvenientes que tendría la inmortalidad cismundana, cosa que, aunque parezca mentira, no se ha hecho nunca, nos saltarían a la vista las gracias que tiene la mortalidad, que la vida sea breve, que el hombre sea corruptible y que, desde que empezamos a ser, la muerte intervenga en la sustancia misma de nuestra vida, colabore a ella, la comprima y densifique, la haga ser prisa, inminencia y necesidad de hacer lo mejor en cada instante. Una de las grandes limitaciones, y aún deberíamos decir de las vergüenzas de las culturas todas hasta ahora sidas, es que ninguna ha enseñado al hombre a ser bien lo que constitutivamente es, a saber: mortal. Esto quiere decir *in nuce* que mi doctrina respecto a la muerte es estrictamente inversa de la existencialista.

La idea de que el tú presente en mi contorno es mi contemporáneo porque nuestros tiempos vitales corren paralelos y envejecemos juntos, me hace caer en la cuenta de que hay tús que no son ya o no han sido nunca nuestros contemporáneos, y, al no serlo, no están presentes en nuestro contorno. Son los muertos. Los Otros no son sólo los vivientes. Hay Otros que nunca hemos visto y sin embargo nos son: los recuerdos familiares, las ruinas, los viejos documentos, las narraciones, las leyendas, nos son un nuevo tipo de señales de otras vidas que fueron anacrónicas con nosotros, es decir, no contemporáneas nuestras. Hay que saber leer en esas señales, que no son fisonomía, gesticulación ni movimientos actuales, la realidad de esos Tús pasados, ante-pasados. Más allá de los Hombres que se hallan dentro del horizonte que es nuestro contorno, están muchísimos más, son vidas latentes: son la Antigüedad. La historia es el esfuerzo que hacemos por reconocerla -porque es la técnica del trato con los muertos, una curiosa modificación de la auténtica actual relación social.

He dicho que el Otro, el puro Otro, el hombre desconocido, simplemente por serlo e ignorar yo cuál va a ser su comportamiento conmigo, me obliga en mi aproximación a él a ponerme en lo peor, a anticipar su posible reacción hostil y feroz. Esto, expresado con otras palabras, equivale a decir que el otro es formal- mente, constitutivamente peligroso. La palabra es magnífica: enuncia exactamente la realidad a que me refiero. Lo peligroso no es resueltamente malo y adverso -puede ser lo contrario, benéfico y feliz. Pero, mientras es peligroso, ambas contrapuestas contingencias son igual- mente posibles. Para salir de la duda hay que probarlo, ensayarlo, tantearlo, experimentarlo. Esto -prueba, ensayo- es lo que significó primero el vocablo latino *periculum,* de donde viene por disimilación nuestro *peligro.* Nótese de paso que el radical *per* de *periculum* es el mismo que anima la palabra *ex-perimentar,* experiencia, *ex-perto, per-ito.* No tengo ahora lugar para hacer ver, por rigorosa vía etimológica, que el sentido originario del vocablo «experiencias» es haber pasado peligros.

El otro Hombre es, pues, esencialmente peligroso, y este carácter que se acusa superlativamente cuando se trata del por completo desconocido, en gradación menguante perdura cuando se nos convierte en Tú y -si hablamos rigorosamente- no desaparece nunca. Todo *otro* ser humano nos es peligroso -cada cual a su modo y en su peculiar dosis. No

olviden ustedes que el niño inocente es uno de los seres más peligrosos: él es el que incendia la casa con una cerilla, el que jugando dispara la escopeta, el que vierte el ácido nítrico en el puchero, y, lo más grave de todo, que él mismo se pone en constante peligro de caerse por el balcón, de romperse la cabeza contra la esquina de la mesa, de tragarse la rueda del trenecito con que juega, y con todo ello darnos gravísimo disgusto. y si a este ser llamamos inocente, es decir, no dañino, calcúlese lo que serán cuantos han perdido la inocencia.

Esta conciencia de la periculosidad básica del otro Hombre atraviesa vivaz toda la historia, salvo breves etapas en que, acá o allá, en talo cual sociedad, curiosamente, se obnubila, se debilita y hasta se desvanece. Tal vez, en toda la historia universal, no haya acontecido esto último en forma tan grave como durante los dos primeros tercios del siglo XVIII, y luego desde 1830 a 1914. Este adormecimiento o embotamiento para la evidente y básica verdad de que todo prójimo es últimamente peligroso, ha sido la causa mayor de los sufrimientos y catástrofes que en los últimos treinta y cinco años venimos sufriendo. Porque hizo a los europeos perder el alerta sin el cual los humanos no pueden, no tienen derecho a vivir. De aquí la sorpresa -perfecta- mente injustificada- con que muchos europeos han visto en estos años cómo súbitamente, en sus naciones, se abría un abismo de criminalidad, de ferocidad por ellos arbitrariamente insospechado.

Pero no son estas formas extremas, melodramáticas y claramente feroces de la periculosidad humana las que ahora nos interesan, sino precisamente las menores y mínimas y cotidianas, tan cotidianas que, aunque las sufrimos constantemente y porque constantemente las experimentamos, no las reconocemos bajo el nombre de peligros. Pero hagámonos bien cargo de lo que es el fondo habitual de nuestra vida diaria en cuanto ésta consiste en trato con los prójimos, incluso con los más próximos a nosotros y aun con nuestros familiares. Repito que, de puro sernos constante y habitual, no nos percatamos de ello, como los que viven junto a una catarata acaban por no oír su estruendo. Pero el hecho es que el fondo -¿cómo diríamos?-, el suelo y nivel sobre el cual se produce ese trato cotidiano, sólo puede calificarse adecuadamente llamándole «ducha». El que acostumbremos reservar este nombre para forcejeos superlativos y menos frecuentes que emergen sobre aquel nivel, como las montañas sobre el nivel del mar, no es razón para que ahora, al reobrar contra la habitualización que nos embota para percibir ese fondo cotidiano de nuestra convivencia con los demás, no le llamemos con la única expresión adecuada: lucha. La armonía ejemplar en una familia ejemplarmente armoniosa, cuyos miembros están unidos por los más cálidos nexos de ternura, es sólo un equilibrio resultante, un buen acomodo y adaptación mutua a que han llegado después de haber recibido cada uno los innumerables impactos y choques con el otro, todo lo menudos, relativamente, que se quiera, pero que son, en puridad, una efectiva lucha. En esta lucha hemos aprendido cuáles son las esquinas del modo de ser del Otro con las cuales tropieza nuestro modo de ser, es decir, hemos ido descubriendo la serie innumerable de pequeños peligros que nuestra convivencia con él trae consigo, para nosotros y para él. Es, por citar sólo un mínimo ejemplo, tal palabra, precisamente tal palabra que no se le puede decir porque le irrita o le hiere o le azora o le solivianta, etc.

Con esto descubrimos un último y el más sustancial estrato de la periculosidad del Otro, que no es ya la eventualidad de que nos sea, ni aun mínimamente, hostil y fiera, sino el simple hecho de que Tú eres Tú, quiero decir, que tienes un modo de ser propio y peculiar tuyo, incoincidente con el mío.

Del *tú*, en efecto, emergen frecuentemente negaciones de mi ser -de mi modo de pensar, de sentir, de querer. A veces la negación consiste precisamente en que tú y yo queremos lo mismo y esto implica que tenemos que luchar por ello: es un cuadro, un éxito, una posición social por poseer los cuales peleamos o contendemos; es, a veces, una mujer. De suerte que, aun en tales casos en que el otro coincide conmigo, choca conmigo, me niega. Estas negaciones activas, que de él hacia mí se disparan, hacen que mi convivencia con él sea un choque constan- te, y ese choque con él en esto, en aquello, en lo de más allá, hace que yo descubra mis limites, mis fronteras con tu mundo y contigo. Entonces se cae en la cuenta de que eso que cuando niño llamaba cada cual «yo» era un concepto abstracto y sin preciso contenido, como lo ha sido siempre que lo hemos usado en este curso hasta el presente

momento. Porque antes, en mi soledad radical y en mi infancia, yo creía que todo el mundo era *yo* o, lo que es igual, mío. Los otros no eran más ni menos *yo* que *yo:* los tenía por idénticos a mí, ya mí como idéntico a ellos. Decir *yo* no significaba limitación ni precisión alguna. Mi mismo cuerpo, en la primerísima infancia, me parecía sin límites, me parecía llegar hasta el horizonte. Fue menester que me trompicase con los muebles de casa -mesas y cómodas- y me hiciese chichones para ir descubriendo dónde mi cuerpo terminaba y comenzaban las otras cosas. Mesas y cómodas son, desde que las hay, los primeros mudos pedagogos que enseñan al hombre las fronteras, los límites de su ser -por lo pronto, de su ser corporal. Sin embargo, ese mundo de mesas y cómodas se distinguía de mí, pero, no obstante, era mío -porque todo en él era porque me era eso que era. Pero lo Tuyo no me es, tus ideas y convicciones no me son, las veo como ajenas ya veces contrarias a mí. Mi mundo está todo él impregnado de mí. Tú mismo antes de serme el preciso Tú que ahora me eres, no me eras extraño: creía que eras como yo *-alter-*, otro pero yo, *ego -alter ego.* Mas ahora frente a ti y los otros *tús,* veo que en el mundo hay más que aquel vago, indeterminado *yo:* hay anti-yos. Todos los *1Us* lo son porque son distintos de mí, y diciendo *yo* no soy más que una porciúncula de ese mundo, esa pequeñísima parte que ahora empiezo con precisión a llamar «yo».

Hay, pues, y por lo pronto, dos significados de la palabra *yo* que es menester separar y distinguir. Veamos si logro que se vea con plena claridad el asunto. Vamos a hacer tres imaginaciones sucesivas, cada una sumamente sencilla.

1. Imaginemos que, en absoluto, no existiese en el mundo más que aquel que cualquiera de nosotros es, pero que, no obstante, ese único ser humano poseyese lenguaje -lo que es, claro está, imposible. La función de cada palabra es diferenciar una cosa de las demás. Bien: ¿qué significaría en situación tal la palabra *yo* que ese ser humano, único y exclusivo, pronunciase? No podía significar la intención de diferenciarse de otros seres humanos porque, en nuestro imaginario supuesto, no los hay. Sólo podía significar que ese único sujeto viviente se sentía diferente del Mundo en que vivía y las cosas en él. Significaría, pues, tan sólo estrictamente, el sujeto que vive en el Mundo -no el sujeto que vive en éste de una cierta manera a diferencia de como vive otro, porque este otro, suponemos, no lo hay.

2. Supongamos ahora que, en vez de ser ese ser humano exclusivo, existen muchos, tantos como hombres hay hoy, pero que existe cada uno en la soledad radical de su vida auténtica, por tanto, sin comunicación unos con otros. Nótese que esta nueva situación no modifica nada la anterior, porque al ser cada uno incomunicante con los otros es como si sólo él existiese. Sin embargo, lo que hay de nuevo es que todos ellos usarían el vocablo *yo,* que antes se refería al exclusivo existente y significaba sólo a éste en cuanto «el que vive en su Mundo». Ahora se refiere igualmente a todos los hombres, pero significando en todos los casos lo mismo, a saber: cada cual en cuanto viviendo, esto es, sintiéndose diferente del mundo que le rodea. La significación de *yo* sigue siendo única, porque no 'significa nada distinto referida a uno o a otro. Es el caso normal del nombre sustantivo, que llaman los gramáticos. Mesa vale para todas y cada una de las mesas, pero sólo en cuanto son *mesas* y nada más, y sin diferenciar la mesa de pino de la mesa de caoba, *esta* mesa de *otra* mesa.

3. Usted está en su habitación. Alguien llama ala puerta y usted pregunta: «¿Quién es?» Del otro lado de la puerta responden: «¡Yo!» ¿Qué significado tiene ahora este vocablo, es decir, qué cosa nombra y se da en él a reconocer? Es evidente que todos los hombres, llegando sucesivamente detrás de la puerta, podían decir lo mismo y, en efecto, cada uno en su vida dice a todas horas: ¡Yo! ¿No estamos en el mismo significado de nombre sustantivo, genérico, común y, por tanto, normal como nombre que hallábamos en la segunda imaginación? De ninguna manera: el que responde *yo* detrás de la puerta para darse a conocer no da al vocablo aquel sentido genérico de «el que vive en el Mundo» sino, por el contrario, al pronunciarlo, excluye a todos los demás y es como si en la brevedad extrema del vocablo condensase toda su individualísima biografía, que supone conocida de usted. Pero como esto puede pasar a otros muchos a quienes usted conoce no menos íntimamente que a él, tenemos un tipo de palabra que no es un nombre genérico, común y normal, es decir, que significa y nombra una sola y exclusiva y misma realidad, sino, por el contrario, un nombre que en cada caso que lo

emplea alguien significa una realidad distinta. Decimos *yo* con una frecuencia que es, a veces, excesiva en nuestra vida, y, sin embargo, según quien lo diga, su significado varía, pues se refiere a la distinta y exclusiva individualidad que cada uno de nosotros es frente a cada uno de los demás. Eso quiere hacer saber a usted el que llama a su puerta; que él no es *un* yo, sino *el* yo único que él es a diferencia y con exclusión de todos los otros. No cabe, pues, cambio más radical de sentido en comparación con el *yo* de la segunda imaginación, que, por significar simplemente «el que vive en el Mundo», vale igualmente para todos los hombres mientras aquí excluye formalmente a todos menos a él.

Ahora bien, cosa pareja acontece con otras palabras: si estamos varios en una sala, podemos decir «aquí» refiriéndolo al sitio en que cada uno está. De modo que esta palabra significa varias realidades distintas, esto es, sitios diferentes del espacio. La gramática ha tenido que abrir un apartado o categoría especial para estos vocablos y los llama «palabras de significación ocasional», cuyo sentido es precisado no tanto por la palabra misma cuanto por la ocasión en que sea dicha, por ejemplo, por quien sea, en una situación dada, el que la diga. Yo creo que se podría discutir con los gramáticos si palabras como «aquí» o como «yo» tienen *una* significación ocasional o si no sería más exacto decir que son innumerables palabras distintas, cada una con su único y preciso significado. Porque ese prójimo que, al otro lado de la puerta, responde: «YO», no pretende que este vocablo, en lo que tiene de palabra común, signifique su personita, pues sabe de sobra que todas las demás personitas del mundo podrían llamarse así mismas lo mismo. ¿Qué es, pues, lo que hace que usted al oír «Yo» reconozca de quién se trata y exclusivice la significación? Pues algo que la lingüística actual no reconoce aún como palabra, a saber, no el vocablo, sino la voz con que es pronunciado, cuyo tono y timbre es a usted bien conocido. Pero si es así, si lo significativo no es el vocablo *yo* como palabra, sino la voz con que se pronuncia, el de la tras puerta podía perfectamente para designarse, para hacerse reconocer, haber dicho «abracadabra», «hipotenusa» o «estreptomicina», o mejor todavía, porque esas palabras podrían distraer, combinaciones arbitrarias de sílabas sin significación propia ninguna, es decir, cualquiera cosa que pueda servir de pretexto para que una voz humana suene. No es necesario hacer constar que los lingüistas han reparado en esto, pues es cosa demasiado obvia para que pase desapercibida, pero lo curioso es que han reparado en ello como seño- res particulares, no como lingüistas -quiero decir, que la observación no ha producido efectos sobre la gramática. y es que esos efectos les hubieran obligado a reformar radicalmente su noción de «palabra» y consiguiente- mente su tradicional noción toda del lenguaje.

Hemos visto, pues, cómo la palabra *yo* tiene dos sentidos distintos: uno genérico, abstracto y de nombre común, «el que vive en el Mundo», o cualquier otro parecido y que es el que ha ocupado más a los filósofos desde Descartes,'sobre todo desde Kant, con la serie de filosofías del *yo*, un *yo* que nunca acababa de ser el yo concreto y único que cada uno de nosotros es. y otro sentido concreto y único: el que tiene cuando quien llama a mi puerta y pregunto: «¿Quién es?», me responde: *Yo.*

Insisto en este punto, pues es de importancia para mi doctrina que se vea claro, porque me encuentro en el trance de hacer notar algo sobremanera inesperado, a saber: que el yo concreto y único que cada uno de nosotros se siente ser no es algo que desde luego poseemos y conocemos, sino que nos va apareciendo ni más ni menos que cualquiera otra cosa, esto es, paso a paso, merced a una serie de experiencias que tienen su orden establecido, quiero decir, por ejemplo -y esto es lo extraño e inesperado-: averiguamos que somos *yo* después y gracias a que hemos conocido antes los *tús*, nuestros *tús*, en el choque con ellos, en la lucha que llamábamos relación social.

La cosa puede resultar aún más clara, si la presentamos de este modo, Imaginemos en un encerado dibuja- da la palabra *Yo* en caracteres de imprenta, es decir, en caracteres mecánicamente reproducidos para evitar toda grafología. Piénsese qué significación tiene para cada cual ese signo, esto es, qué cosa denomina y se verá que no puede significar realidad ninguna sino sólo algo abstracto y general. Ello resaltaría con pungente claridad si, de pronto, alguno en un teatro gritase: «¡Yo!» ¿Qué pasaría? Por lo pronto que todos, por un movimiento

reflejo, volverían la cabeza hacia un punto de la sala, aquel de donde el grito salió. Este detalle es importante. En efecto, todo sonido, todo ruido, además de su contenido fónico trae siempre a nuestro oído, como mágicamente, la indicación del lugar del espacio donde fue emitido. Este fenómeno, propio a toda sonorídad, que la sitúa en su origen, que localiza inexorable- mente su punto de proveniencia -perdónese el neologismo- no ha sido aún debidamente estudiado por los psicólogos en el capítulo de las sensaciones auditivas. Con razón lo hace notar Bühler en su *Teoría del lenguaje*, quien aduce además el conocido hecho de que por esta causa el ciego, cuando toma parte en una conversación con varias personas, nota perfectamente si alguna se dirige a él, sin necesidad de que ésta lo haga constar, simplemente porque la voz del interlocutor le llega como dirigida a él desde el que le habla[1]. Pero entonces nos es forzoso reconocer que toda palabra, en cuanto pronunciada, es ya, por lo pronto, un adverbio de lugar, nueva advertencia para esa futura y más concreta lingüística. Esto, pues, quiere decir que todo son nos llega dirigido, nos trae, nos aporta y, por decirlo así, descarga en nuestro oído la realidad emisora misma. Al volver la cabeza al lugar de donde salía ese grito, «¡Yo!», no hacíamos sino recoger esa realidad, hacer- nos cargo de ella. Mas cuando el ruido es precisamente la palabra *Yo,* lo que nos es, por decirlo así, introducido en el oído y, por tanto, en nuestra persona es esa otra persona misma que lo ha gritado. Y si la conocemos y reconocemos su voz, al oírle decir *yo* nos ha disparado su autobiografia entera, nos la ostenta y exhibe. Por supuesto, lo mismo que nosotros al decir *tú* a alguien le disparamos entera a quemarropa la biografía que de él nos hemos formado. Es lo terrible que tienen estos dos pronombres personales: que son *velis nolis* dos disparos de «humanidad». Se comprende muy bien lo de Michelet: *Le moi est haissable,* el yo es odioso. Esto comprueba con reboso que el significado del *yo* y del *tú* son superconcretos, que resumen dos vidas en forma archicondensada y, por lo mismo, fácilmente explosiva. De aquí que su abuso sea tan enojoso y se comprende muy bien que la cortesía procure escatimar su empleo para impedir que nuestra personalidad gravite excesivamente sobre el prójimo, le oprima y erosione. La cortesía, como más adelante veremos, es una técnica social que hace más suave ese choque y lucha y roce que la socialidad es. Crea una serie de mínimos muelles en torno a cada individuo que amenguan el topetazo de los demás contra nosotros y de nosotros sobre ellos. La mejor prueba de que es así la tenemos en que la cortesía ha sabido lograr sus formas más perfectas, ricas y refinadas en los países .cuya densidad de población era muy grande. De aquí que llegase a su máximum donde ésta es máxima, a saber, en Extremo Oriente, en China y Japón, donde los hombres tienen que vivir demasiado cerca los unos sobre los otros, casi encima los unos de los otros. Sin aquellos múltiples muellecillos, la convivencia sería imposible. Sabido es Que el europeo produce en China la impresión de un ser rudo, grosero y profundamente mal educado. No es, pues, sorprendente que en la lengua japonesa se haya llegado a suprimir esos dos pistoletazos -un poco; a veces un mucho, impertinentes- que son el *yo* en que inyecto, quiera o *ao,* al prójimo mi personalidad, y en el *tú* mi idea de la suya. Ambos pronombres personales han sido allí sustituidos por floridas fórmulas ceremoniosas, de suerte que, en vez de decir *tú,* se dice algo así como <da maravilla que hay ahí», y en vez de decir yo, algo así como <da miseria aquí presente».

1 [Publicado por la editorial Revista de Occidente, 4.. ed., 1977.]

El carnaval, hoy ya moribundo, ha sido la perpetuación en las sociedades cristianas occidentales de la gran fiesta pagana dedicada a Dionysos, el dios orgiástico que nos invita a despersonalizarnos ya borrar nuestro yo diferencial y sumirnos en la gran unidad anónima de la Naturaleza. Basta esto para que presumamos en él una divinidad oriental. Y, en efecto, según el mito helénico, Dyonysos llega recién nacido de Oriente en un navío sin marinería ni piloto. En la fiesta, este navío, con la figura del dios, era transportado por calles y campos en un carro, en medio de la muchedumbre embriagada y delirante. Este *carrus navalis* es el origen de nuestro vocablo *carnaval,* fiesta en que nos ponemos máscaras para que nuestra persona, nuestro yo, desaparezca. De aquí que la mascarita hable con voz fingida a fin de que también su *yo* resulte otro y sea irreconocible. Es la gran fiesta religiosa de jugar los hombres

a desconocerse entre sí, un poco hartos de conocerse demasiado. La carátula y el falsete de la voz permiten, en esta magnífica festividad, que el hombre descanse un momento de sí mismo, del *yo* que es, y vaque a ser otro y, a la par, se libre unas horas de los *tús* cotidianos en torno.

Pero ahora ricemos el rizo de todas estas observaciones y recordemos que su trayectoria no ha sido otra que hacernos ver cómo el otro Hombre, el *tú,* es constitutivamente peligroso y que nuestra relación social con él es siempre, más o menos, lucha y choque, pero que en estos lucha y choque con los *tús* voy descubriendo mis límites y mi figura concreta de hombre, de *yo;* mi *yo* se me va apareciendo lentamente a lo largo de mi vida, como una pavorosa reducción y contracción de aquello inmenso, difuso, sin límites que antes era y que lo era aún en mi infancia. Mi conocimiento de los *tús* va podando, cercenando a ese *yo* vago y abstracto pero que, en abstracto, creía ser todo. Tu talento matemático me revela que yo no lo tengo. Tu garbo en el decir me hace caer en la cuenta que yo no lo tengo. Tu recia voluntad me demuestra que soy un blandengue. Claro que, también viceversa: tus defectos destacan a mis propios ojos mis dotes. De este modo, es en el mundo de los *tús* y merced a éstos donde se me va modelando la cosa que yo soy, mi *yo.* Me descubro, pues, como uno de tantos *tús,* sólo que distinto de todos ellos, con dotes y deficiencias peculiares, con carácter y conducta exclusivos que me dibujan el auténtico y concreto perfil de mí mismo -por tanto, como otro y preciso *tú,* como *alter tu.* Y aquí tenemos cómo, según anuncié hay que volver del revés, a mi juicio, la doctrina tradicional, que en su forma más reciente y refinada es la de Husserl y sus discípulos -Schütz, por ejemplo-, doctrina según la cual el *tú* sería un *alter ego.* Pues el *ego* concreto nace como *alter tu,* posterior a los *tús,* entre ellos; no en la vida como realidad radical y radical soledad, sino en ese plano de realidad segunda que es la convivencia.

VIII. DE PRONTO APARECE LA GENTE

Y ahora nos preguntamos: ¿hemos agotado con estas grandes categorías -el mundo original, el mundo vegetal, el mundo animal, el mundo humano *interindividual* -el contenido de las circunstancias? ¿No tropezamos con ninguna otra realidad irreductible a esas grandes clases, incluso y muy especialmente a lo interindividual? Si fuera así, resultaría que «lo social», la «sociedad» no sería una realidad peculiar y en rigor no *habría* sociedad.

Pero, veamos. Cuando salimos a la calle, si queremos cruzar de una acera a otra, por lugar que no sea en las esquinas, el guardia de la circulación nos impide el paso. Esta acción, este hecho, este fenómeno, ¿a qué clase pertenece?

Evidentemente, no es un hecho físico. El guardia no nos impide el paso como la roca que intercepta nuestro camino. Es la suya una acción humana, mas, por otra parte, se diferencia sobremanera de la acción con que un amigo nos toma por el brazo y nos lleva aun aparte de intimidad. Este hacer de nuestro amigo no sólo es ejecutado por él, sino que nace en él. Se le ha ocurrido a él por *tales* y *tales* razones que él ve claras, es responsable de él; y, además, lo refiere a mi individualidad, al amigo inconfundible que le soy.

Y nos preguntamos: ¿quién es el sujeto de esa acción humana que llamamos «prohibir», mandar legalmente? ¿Quién nos prohíbe? ¿Quién nos manda? No es el hombre *guardia,* ni el hombre *alcalde,* ni el hombre *J eje del Estado* el sujeto de ese hacer que es *prohibir,* que es *mandar.* Quien *prohíbe* y quien *manda* -decimos- es el Estado. Si *prohibir* y *mandar* son acciones humanas (y lo son evidentemente, puesto que no son movimientos físicos, ni reflejos o tropismos zoológicos), si *prohibir* y *mandar* son *acciones humanas,* provendrán de alguien, de un sujeto determinado, de un hombre. ¿Es el Estado un hombre? Evidentemente, no. y Luis XIV padeció una ilusión grave cuando creyó que el Estado era él, tan grave que le costó la cabeza a su nieto. Nunca, ni en el caso de la más extrema autocracia, ha sido un hombre el *Estado.* Será aquél, a lo sumo, el hombre que ejerce una determinada función del Estado.

Pero entonces, ¿quién es ese *Estado* que me manda y me impide pasar de acera a acera?

Si hacemos esta pregunta a alguien, se verá cómo ese alguien comienza por abrir los brazos en ademán nata- torio -que es el que solemos usar cuando vamos a decir algo muy vago-, y dirá: «El Estado es todo, la sociedad, la colectividad.»

Contentémonos por ahora con esto, y prosigamos: si alguno hubiera tenido esta tarde el humor de salir por las calles de su ciudad vestido con yelmo, lanza y cota de malla, lo más probable es que durmiera esta noche en un manicomio o en la Comisaría de Policía. ¿Por qué? Porque no es uso, no es costumbre. En cambio, si hace lo mismo un día de Carnaval, es posible que le concedan el primer premio de máscaras a pie. ¿Por qué? Porque es uso, porque es costumbre disfrazarse en esas fiestas. De modo que una acción tan humana como es el vestirse, no la hacemos por propia inspiración. sino que nos vestimos *de una manera* y no *de otra* simplemente porque se usa. Ahora bien, lo usual, lo acostumbrado, lo hacemos porque *se* hace. Pero ¿quién hace lo que se hace? ¡Ah! Pues la *gente.* Bien, pero ¿quién es la *gente?* ¡Ah! Pues *todos, nadie* determinado. Y esto nos lleva a reparar que una enorme porción de nuestras vidas se compone de cosas que hacemos no por gusto, ni inspiración, ni cuenta propios, sino simplemente porque *las hace la gente,* y como el *Estado* antes, la *gente* ahora nos fuerza a acciones humanas que provienen de ella y no de nosotros.

Pero más todavía: nos comportamos en nuestra vida orientándonos en los pensamientos que tenemos sobre lo que las cosas son. Mas si hacemos balance de esas ideas u opiniones con las cuales y desde las cuales vivimos, hallamos con sorpresa que muchas de ellas -acaso la mayoría- no las hemos pensado nunca por nuestra cuenta, con plena y responsable evidencia de su verdad, sino que las pensamos porque las hemos oído y las decimos porque *se* dicen. He aquí ese extraño impersonal, el *se,* que aparece ahora instalado dentro de nosotros, formando parte de nosotros, pensado *él* ideas que nosotros simplemente pronunciamos.

Y entonces, ¿quién dice lo que *se dice?* Sin duda, cada uno de nosotros, pero decimos (do que decimos» como el guardia nos impide el paso; lo decimos no por cuenta propia, sino por cuenta de ese sujeto imposible de capturar, indeterminado e irresponsable, que es *la gente, la sociedad, la colectividad.* En la medida que yo pienso y hablo, no por propia e individual evidencia, sino repitiendo esto que se dice y que se opina, mi vida deja de ser mía, dejo de ser el personaje individualísimo que soy, y actúo por cuenta de la sociedad: soy un autómata social, estoy *socializado.*

Pero ¿en qué sentido esa vida *colectiva* es vida *humana?* Se ha querido místicamente, desde fines del siglo XVIII, suponer que hay una conciencia o espíritu social, un *alma colectiva,* lo que, por ejemplo, los románticos alemanes llamaban *Volksgeist* o *espíritu nacional.* Por cierto, no se ha subrayado debidamente cómo ese concepto alemán del *espíritu nacional* no es sino el heredero de la idea que lanzó sugestivamente Voltaire en su genial obra titulada: *Essai sur l'histoire générale et sur les moeurs et l'esprit des nations.* El *Volksgeist* es el *espíritu de la nación.* Pero eso del *alma colectiva,* de la *conciencia* social es arbitrario misticismo. No hay ,tal alma colectiva, si por *alma* se entiende, y aquí no puede entenderse otra cosa, sino *algo* que es capaz de ser sujeto responsable de sus actos, *algo* que hace lo que hace porque tiene para él claro sentido. ¡Ah! ¿Entonces será lo característico de la *gente,* de la *sociedad,* de la *colectividad,* precisamente que son *desalmadas?*

Al alma colectiva, *Volksgeist* o «espíritu nacional», a la conciencia social, han sido atribuidas las calidades más elevadas y miríficas, en alguna ocasión incluso las divinas. Para Durkheim, la sociedad es verdadero Dios. En el católico De Bonald -inventor efectivo del pensamiento colectivista-, en el protestante Hegel, en el materialista Carlos Marx, esa alma colectiva aparece como algo infinitamente superior, infinitamente más humano que el hombre. Por ejemplo, más sabio. y he aquí que nuestro análisis, sin haberlo buscado ni premeditado, sin precedentes formales -al menos que yo sepa- en los pensadores, nos deja entre las manos algo desazonador y hasta terrible, a saber: que la *colectividad* es, sí, algo humano; pero es lo humano sin el hombre, lo humano sin espíritu, lo humano sin alma, lo humano deshumanizado.

He aquí, pues, acciones humanas nuestras a las que faltan los caracteres primordiales de lo humano, que no tienen un sujeto determinado, creador y responsable de ellas, para el cual ellas tienen sentido. Es, pues, una acción humana; pero irracional, sin espíritu, sin alma, en la

cual actúo como el gramófono a quien se impone un disco que él no entiende, como el astro rueda ciego por su órbita, como el átomo vibra, como la planta germina, como el ave nidifica. He aquí un hacer humano irracional y desalmado. ¡Extraña realidad, esa que ahora surge ante nosotros! ¡Que parece como si fuera algo humano, pero deshumanizado, mecanizado, materializado!

¿Será, entonces, la sociedad una realidad peculiar intermedia entre el hombre y la naturaleza, ni lo uno ni lo otro, pero un poco lo uno y un mucho lo otro? ¿Será la sociedad una cuasinaturaleza y como ella, algo ciego, mecánico, sonámbulo, irracional, brutal, desalmado, lo contrario del espíritu y, sin embargo, precisamente por eso, útil y necesaria para el hombre? ¿Pero ello mismo -10 social, la sociedad-, no hombre ni hombres, será algo así como naturaleza, como materia, como *mundo?* ¿Resultará, a la postre, que viene, por fin, a tener formal sentido el nombre que desde siempre se le ha dado informalmente de *«Mundo» social?*

IX. MEDITACION DEL SALUDO

Nuestro viaje hacia el descubrimiento de qué es en verdad la sociedad y lo social ha hecho crisis.

Recuérdese que nuestra trayectoria partió de la des- confianza que nos han inspirado los sociólogos porque ninguno de ellos se había detenido con la exigible morosidad a analizar los fenómenos de sociedad más elementales. Por otra parte, en nuestro derredor -libros, Prensa, conversaciones- hallamos que se habla con la más ejemplar irresponsabilidad de nación, pueblo, Estado, ley, derecho, justicia social, etc., etc., sin que los habladores posean la menor noción precisa sobre nada de ello. En vista de lo cual queríamos averiguar, por nuestra cuenta, la posible verdad sobre esas realidades, ya este fin nos pareció obligado ponernos delante las cosas mismas a que esos vocablos aluden, huyendo de todo lo que fuera ideas o interpretaciones de esas cosas, elaboradas por otros. Queremos recurrir de todas las ideas recibidas a las realidades mismas. Por eso tuvimos que retirarnos a aquella realidad que es la radical, precisamente en el sentido de que en ella tienen que aparecer, anunciarse o denunciarse todas las demás. Esa realidad radical es nuestra vida, la de cada cual.

En nuestra vida ha de manifestarse cuanto para nosotros pueda pretender ser realidad. El ámbito en que las realidades se manifiestan es lo que llamamos Mundo, nuestro mundo primordial, aquél en que cada cual vive y que, en consecuencia, es vivido por él y, al ser por él vivido, le es patente y sin misterio. Esto nos llevó a hacer un inventario de lo que en ese mundo hay, inventario enfocado al descubrimiento de realidades, cosas, hechos a que con precisión cupiera aplicar alguno de los imprecisos sentidos verbales de las palabras «social, socialidad, sociedad». Nuestra pesquisa procuró hacerse cargo de las grandes clases de algos, de cosas que hay patentes en nuestro mundo, que integran nuestra circunstancia: minerales, plantas, animales y hombres. Sólo al encontrarnos con estos últimos y descubrir en ellos seres capaces de responder en su re- acción a nuestra acción, con una amplitud y en un nivel de respuesta que igualase a nuestra capacidad de acción sobre ellos -capaces, por tanto, de correspondernos y reciprocamos- nos pareció hallar una realidad que mereciese llamarse trato o relación social, socialidad.

Hemos dedicado varias lecciones a analizar en su más elemental, abstracta y básica estructura lo que es la relación social, en la cual el hombre va apareciendo y precisándose frente al otro hombre, y de ser el puro otro, el hombre desconocido, el individuo aún no identificado, pasa a ser el individuo único -el tú y el yo.

Pero ahora caemos en la cuenta de algo que es constituyente de cuanto hemos llamado «relación social», siguiendo el valor verbal de estas palabras en la lengua vulgar y corriente, algo en que, de puro ser evidente, no habíamos especialmente reparado o, lo que es igual, no nos habíamos formado una conciencia aparte y subrayada de ello, a saber: que todas esas acciones nuestras y todas esas reacciones de los otros en que la llamada «relación social» consiste, se originan en un individuo como tal, *yo*, por ejemplo, y van dirigidas a otro

individuo como tal. Por tanto, que la «relación social», según hasta ahora nos ha aparecido, es siempre una realidad formalmente *inter-individual.* Para el caso es indiferente que los dos individuos que reciprocan sean entre sí conocidos o desconocidos. Aun cuando el otro sea el más desconocido que quepa imaginar, mi acción hacia él anticipa, cuanto es posible, su eventual reacción como individuo. Padres e hijos, hermanos, amantes, camaradas, maestros y discípulos, hombres de negocios entre sí, etcétera, son categorías diversas de esta relación Inter.-individual. Siempre se trata de dos hombres frente afrente, cada uno de los cuales actúa desde su personal individualidad, es decir, por sí mismo y en vista de sus propios fines. En esa acción o serie de acciones vive el uno frente al otro -sea en pro, sea en contra- y por eso en ella ambos con-viven. La relación inter-individual es una realidad típica de vida humana, es la humana convivencia. Cada uno en esa acción emerge de la soledad radical que es primordialmente la vida humana, y desde ella intenta llegar a la radical soledad del otro. Esto se produce en un plano de realidad ya segundo, conforme escrupulosamente hemos visto, pero que conserva el carácter fundamental de lo humano, a saber, que el hecho propia y estrictamente humano es un hecho siempre personal. El padre, como el individuo que es, se dirige al hijo en tanto que es tal otro individuo personalísimo. El individuo enamorado se enamora por sí, es decir, en la autenticidad íntima de su persona, de una mujer que no es la mujer en general, ni la mujer cualquiera, sino ésta, precisamente esta mujer.

Nuestro minucioso análisis de estas relaciones socia- les que ahora, una vez percibido su carácter más decisivo, llamamos «relaciones interindividuales» o con- vivencia, parecía haber agotado cuantas realidades hay en nuestro mundo que puedan pretender la denominación de sociales; y esto ha acontecido a la mayor parte de los sociólogos, los cuales no han conseguido ni siquiera poner el pie en la auténtica sociología porque ya desde el umbral han confundido lo social Con lo inter-individual, Con lo que parezco anticipar que llamar a esto último «relación social», Como hemos hecho hasta ahora siguiendo el uso vulgar del vocablo y acomodándome precisamente a la doctrina del más grande sociólogo reciente, Max Weber, era un puro error. Tenemos ahora que aprender de nuevo -y esta vez claramente- qué es lo social. Mas Como se verá, para poder ver, captar Con evidencia lo peregrino del fenómeno social era imprescindible toda la anterior preparación, pues *lo social aparece, no como se ha creído hasta aquí y era demasiado obvio, oponiéndolo a lo individual, sino por contraste con lo inter-individual.*

La simple advertencia de lo que noS pasa cuando que- remos atravesar la calle y el guardia que ordena la circulación, Con digno, y hasta, no por azar, hierático ademán, noS lo impide, noS pone en un brete, noS causa sobresalto y es Como un latigazo de luz. Entonces noS decimos: aquí hay algo totalmente nuevo. Una realidad extrañísima en que hasta ahora no habíamos reparado. Más aún, en que no se había -subrayo- debidamente reparado nunca hasta ahora, aunque parezca mentira, aunque sea tan clara y tan patente Como es, aunque noS es tan envolvente y cotidiana. Cuando alguien la entrevió confusamente un instante, Como le pasó al francés Durkheim, no acertó a analizarla y fue, sobre todo, incapaz de pensarla, de traducirla a conceptos y doctrina. Recomiendo a quien Conozca el pensamiento de Durkheim, que al sesgar mi análisis los dos o tres momentáneos puntos en que mi doctrina *parece como* si coincidiese Con la suya, rechace esta sugestión, porque impediría del todo que entendiese mis conceptos. Aun en esos dos o tres instantes, repito, la similaridad es ilusoria y desorientadora. Ya se verá cómo mi percepción y análisis de loS nuevos fenómenos que ahora van a ir saltando a nuestra vista, me lleva a una idea de lo social y de la sociedad, por tanto, a una sociología lo más estrictamente opuesta a la de Durkheim que cabe imaginar. La diferencia es tan grande que es tremenda, literalmente, porque la sociología de Durkheim es beata y la mía es, efectivamente, tremenda en el sentido de tremebunda.

Nuestra relación con el guardia de la circulación no se parece apenas nada a lo que hasta ahora llamábamos «relación social». No es una relación de hombre a hombre, de individuo a individuo, es decir, de persona a persona. El acto de intentar cruzar la calle nació -sí- de nuestra individualísima responsabilidad. Lo habíamos decidido nosotros por motivos de nuestra individual conveniencia. Eramos protagonistas de nuestra acción, y ésta, por tanto,

una acción humana en el sentido normal que hasta ahora habíamos definido. En cambio, el acto en que el guardia nos prohíbe el paso no se origina espontáneamente en él, por motivos personales suyos, y no lo dedica a nosotros de hombre a hombre. En cuanto hombre e individuo, tal vez prefiera el buen gendarme ser amable con nosotros y permitirnos la travesía, pero se encuentra con que no es él quien engendra sus actos; ha suspendido su vida personal, por tanto, su vida estrictamente humana, y se ha transformado en un autómata que se limita a ejecutar lo más mecánicamente posible actos ordenados en el reglamento de circulación. Si buscamos el protagonista generador y responsable de su acción somos transferidos, pues, a un reglamento, pero el reglamento no es sino expresión de una voluntad. ¿De quién es, en este caso, esa voluntad? ¿Quién quiere que yo no circule libremente? De aquí partía una serie de transferencias que como una serie de cangilones nos hacen desembocar en una entidad que definitiva- mente no es un hombre. Esa entidad se llama Estado. Es el Estado quien me impide cruzar la calle a voluntad. Miro en torno, pero por ninguna parte descubro el Estado. En derredor mío sólo veo hombres que me consignan uno a otro: el gendarme al director de Policía, éste al ministro del Interior, éste al Jefe del Estado y éste, últimamente, y ya sin remedio, otra vez al Estado. Pero ¿quién o qué cosa es el Estado? ¿Dónde está el Estado? ¡Qué nos lo enseñen! ¡Que nos lo hagan ver! ¡Vana pretensión la nuestra: el Estado no aparece sin más ni más! Está siempre oculto, no se sabe cómo ni dónde. Cuando nos parece que vamos a echarle mano, lo que nuestra mano palpa y tropieza es uno o varios o muchos hombres. Vemos hombres que gobiernan en nombre de esa latente entidad Estado, es decir, que mandan y que operan jerarquizados transfiriéndonos de arriba abajo o de abajo arriba, del humilde gendarme al Jefe del Estado. Estado es una de las cosas que la lengua corriente designa como incuestionablemente sociales, acaso la más social de todas. La lengua es siempre fértil indicadora de realidades pero, bien entendido, nunca suficiente garantía. Todo vocablo nos muestra una cosa -esto es decir que nos la dice, nos la muestra ya interpretada, calificada. La lengua es ya por sí teoría -tal vez, teoría siempre arcaica, momificada; en ciertos casos, vetustísima. Ya lo veremos. Pero el hecho es que toda palabra es ya una definición contracta y como embebida. Por eso al mostrarnos una cosa, indicárnosla, dirigirnos a ella -tal es la misión de la palabra-, el hombre de ciencia, y no sólo de palabras, debía decirse: ¡Veamos! Así en este caso: el Estado no me deja atravesar la calle a mi albedrío. ¡Demonio con el Estado! El Estado es una cosa social. ¡Veámosle! Pero la cuestión es que no le vemos: el Estado, cosa social, se oculta siempre tras de hombres, tras de individuos humanos que no son ni pretenden ser sin más cosas sociales. Y como exactamente lo mismo nos va a acontecer con todas las cosas sociales que iremos encontrando, es menester que nos preparemos a ejercitar métodos de *detective*, ya que, en efecto, y por razones que en su hora veremos, la realidad social y todo lo que a ella estrictamente pertenece es esencialmente ocultativa, encubierta, subrepticia. y aquí tenemos la causa, bien que ahora sólo enunciada y no esclarecida, de que la sociología sea la más reciente entre las ciencias de Humanidades y, claro está, la más retrasada y balbuciente.

Pero aparte de la cosa social «Estado» que nos ha aparecido, a la vez, indicada y tapada por el gendarme, podemos rápidamente hacer salir de su habitual trasconejamiento varias otras cosas sociales. Pues, si nos ves- timos como nos vestimos, no es por ocurrencia propia nuestra ni en virtud de pura voluntad personal, sino por- que se usa andar cubierto con una cierta forma de vestimenta y atuendo. Esa forma deja un cierto margen de elección a nuestro capricho, pero las líneas principales del indumento no son elegidas por nosotros, sino que nos vemos forzados a aceptarlas. También aquí alguien nos manda vestirnos de una cierta manera y no de otra, y tampoco aquí podemos capturar a quien nos lo manda. Nos vestimos así porque es uso. Ahora bien, lo usual, lo acostumbrado, lo hacemos porque *se* hace. Pero ¿quién hace lo que se hace? Pues, la gente. Bien; pero ¿quién es la gente? Pues, *todos* y, a la vez, *nadie determinado;* tampoco aquí encontramos ningún autor del uso, que lo haya querido y sea de su realidad, como uso, responsable. Nuestro ir y venir por la calle y nuestro vestir tienen esta extrañísima condición de que lo ejecutamos nosotros y, por tanto, es un acto humano, pero al mismo tiempo no es *nuestro,* no somos sus sujetos agentes y protagonistas, sino que los decide, resuelve y propiamente hace en nosotros *Nadie* -ese nadie indeterminado-

y, por tanto, es un acto inhumano. ¿Qué género de heteróclita realidad es ésta -aún más que heteróclita, formalmente contradictoria- que es, ala vez, humana y no humana, es decir, inhumana? Mas, al fin y al cabo, atravesar o no atravesar la calle, vestirse, son comportamientos nuestros externos. Pero resulta que, si hacemos balance de las ideas u opiniones con las cuales y desde las cuales vivimos, hallamos con sorpresa que su mayor parte no ha sido pensada nunca por nosotros con plena y responsable evidencia, sino que las pensamos porque las hemos oído y las decimos porque se dicen. Aquí reaparece el impersonal *se* que significa, sí, *alguien,* pero con tal que no sea ningún individuo determinado. Este *se* de nuestra lengua es estupefaciente y mirífico: nombra un *alguien que es nadie;* como si dijéramos un hombre que no sea precisamente ni éste, ni ése, ni aquél, etcétera; por tanto, que sea ninguno. ¿Se entiende esto? Espero que no porque es bastante difícil de entender. Me recuerda nuevamente el *dandysmo* --el *dandysmo* es siempre despectivo- de Baudelaire cuando alguien le preguntaba dónde le gustaría más vivir y respondía, negligente: «jAh, en cualquier parte! jEn cualquier parte con tal que sea fuera del mundo!» Pues, parejamente, el *se* significa cualquier hombre con tal que no sea ninguno. En francés la cosa aparece aún más clara: por *se dice* emplea el *on dit.* El impersonal es aquí *on* -que, como es sabido, no es sino la contracción y residuo de *horno,* hombre- de modo que explicando el sentido del *on dit* tenemos: un hombre que no es ningún hombre determinado, y como los hombres son siempre determinados -son éste, ése, aquél- un hombre que no sea un hombre. El título que la gramática da a este pronombre *se* es, frente a los pronombres personales, el de pronombre impersonal. Pero el hombre si es propia- mente hombre es personal -el hecho humano, dijimos antes, es un hecho siempre personal. Mas aquí tenemos un hombre impersonal -*on, se*- que hace lo que *se* hace y dice lo que *se* dice; por tanto, un hombre inhumano. y lo grave cuando hacemos nosotros lo que se hace y decimos lo que se dice es que, entonces, el *se,* ese hombre inhumano, ese ente extraño, contradictorio, lo llevamos nosotros dentro y lo somos.

Así es el innegable e incuestionable fenómeno: tal es la nueva realidad que hallamos ineludiblemente delante de nosotros. Ahora se trata de ver si somos capaces de entenderla, de concebirla con total y evidente transparencia. Lo que no es lícito es eludirla, negarla, porque es de sobra patente, no obstante su carácter escondidizo.

Para intentarlo conviene que sometamos a análisis un ejemplo de hecho social que me parece el más adecuado para permitirnos ingresar a fondo en toda la cuestión.

Cualquiera de nosotros va a casa de alguien que es su conocido, donde sabe que va a encontrar reunidas diferentes personas también conocidas. Es indiferente cuál sea el motivo o pretexto general de la reunión, siempre que pertenezca al orden privado y no al oficial. Es una simple visita de santo, es un *cock-tail,* es una fiesta llamada de «sociedad», es una reunión en que se va a tratar privadamente de un asunto cualquiera. Yo voy a esta reunión en virtud de un acto voluntario mío, movido por mi propia intención para hacer en ella algo que me interesa personalmente. Ese algo puede consistir en una acción o en una complicada serie de ellas. Tanto da para lo que ahora nos interesa lo uno como lo otro. Lo que importa es tener presente que todo eso que voy a hacer se me ha ocurrido a mí, procede de mi propia inspiración y tiene sentido para mí. Y aun si lo que voy a hacer es lo mismo que otros hayan hecho, el caso es que yo lo hago ahora por mi cuenta, originalmente o reoriginándolo en mí. Esos actos, pues, tienen los dos caracteres más salientes, específicos del comportamiento humano: nacen de mi voluntad, soy yo plenamente su autor y son para mí inteligibles, entiendo eso que hago, por qué y para qué lo hago.

Y ahora viene lo estupefaciente. ¿Qué es lo primero que hago, en casa de mi amigo, al entrar en el salón donde las personas están reunidas? ¿Cuál es mi acción inicial, la que antepongo a todas las demás, como una nota primera en la melodía de comportamiento que voy a desarrollar? Pues, algo estrambótico, estrambótico porque me sorprendo ejecutando una operación que consiste en que me acerco a cada una de las personas presentes, le tomo la mano, la oprimo, la sacudo y luego la abandono. Esta acción por mí cumplida se llama saludo. Pero ¿es eso lo que he ido a hacer allí? ¿A oprimir y sacudir las manos de los demás y que opriman y sacudan la mía? No. Ese hacer no está en la lista de lo que yo, *por mi parte,* iba a

hacer. No lo había premedita- do. No me interesa. No tengo empeño alguno en ejecutarlo. Tal vez, incluso, sea molesto. No es, pues, algo que proviene de mí aunque indudablemente lo hago, lo practico yo.

¿Qué será, pues, el saludo? Tan no me interesa que, en general, ni siquiera lo refiero individualmente a cada propietario de la mano que oprimo y lo mismo le pasa a él conmigo. Cuanto va dicho -y para ello va dicho- nos permite reconocer con plena claridad que ese acto del saludo no es una relación inter-individual o interhumana, aunque, en efecto, somos dos hombres, dos individuos quienes nos damos las manos. Alguien o algo X, que no somos ni el otro ni yo, sino que nos envuelve a ambos y está como sobre nosotros, es el sujeto creador y responsable de nuestro saludo. En éste sólo podrá haber de individual alguna mínima indentación o detalle sobrepuestos por mí a la línea general del saludo, algo, pues, que no es propiamente saludo, que deslizo en él como secretamente, y que no aparece. Por ejemplo, el más o menos de opresión, el modo de atraer la mano, el ritmo al sacudirla, al retenerla, al soltarla. Y, en efecto, de hecho no oprimimos dos manos de una manera completamente igual. Pero ese leve componente de gesto emotivo, secreto, individual, no pertenece al saludo. Se trata, pues, de un levísimo bordado que por mi cuenta añado al cañamazo del saludo. El saludo es la forma rígida, en esquema siempre idéntica, notoria y habitual que consiste en tomar la mano ajena, oprimirla -no importa si mucho o poco- sacudirla un momento y abandonarla.

Lo que ahora estoy haciendo es procurar que no nos cuente nadie lo que es el saludo, sino, por el contrario, que cada uno se percate bien, por lo pronto, de lo que le pasa a él y sólo a él cuando saluda y este saludar le es un hecho patente, algo que vive, esto es, que le acontece con plena evidencia, viviendo. Se trata de evitar hacer hipótesis, suposiciones, por plausibles que parezcan y atenerse a contemplar estrictamente eso que al saludar nos pasa en tanto que nos pasa. Sólo este radical método puede defendemos del error. Teniendo, pues, cada cual bien a la vista lo que le pasa cuando saluda, tomemos posesión intelectual de los caracteres más importantes que en ese nuestro acto se manifiestan con toda evidencia. 1.0 Es un acto que yo, ser humano, *ejecuto.* 2.0 Pero, aunque lo *ejecuto* yo, no se me ha ocurrido a mí, no lo he inventado o pensado por mi cuenta, sino que lo copio o repito de los otros, de los demás, de la gente que lo hace. Viene a mí de fuera de mí, no es de origen individual mío, pero tampoco original de ningún individuo determinado. A todo otro individuo veo que le pasa lo mismo que a mí, que lo toma de la gente, de que *se* hace. Por tanto, es un acto de origen extraindividual, ni mío ni tuyo ni de nadie determinado. 3.0 Pero, no sólo no soy yo ni eres tú el creador de este acto, no sólo es en nosotros pura repetición, sino que yo no lo ejecuto por espontánea voluntad; es más, con frecuencia lo cumplo a regaña- dientes, y sospecho que a ti, que a todo tú, le pasa lo mismo. 4.0 Consecuencia de todo ello es que me encuentro yo, ser humano, ejecutando un acto al que faltan dos de los caracteres imprescindibles de toda acción estrictamente humana: originarse intelectualmente en el sujeto que lo hace y engendrarse en su voluntad. Por tanto, mucho más que aun comportamiento humano se parece aun movimiento mecánico, inhumano. Pero ahora viene lo peor, pues resulta que este hacer mío que es tomar y dar la mano, hacer que yo no he ido a hacer premeditadamente en la reunión, no sólo no se me ha ocurrido a mí ni proviene de mi querer, sino que, a pesar de lo elemental, simplicísimo, frecuente, habitual que es, *ni siquiera lo entiendo.* Yo no sé, en efecto, por qué lo primero que tengo que hacer al encontrar otros hombres algo conocidos es precisamente esta extraña operación de sacudirles la mano. Se dirá, un poco apresuradamente, que no es así, que sé por qué lo hago pues sé que *si* no doy la mano a los demás, si no saludo, me tendrán por mal educado, desdeñoso, presuntuoso, etcétera. Esto, sin duda, es cierto y ya veremos la decisiva importancia que tiene. Pero no confundamos las cosas porque aquí está toda la cuestión. Lo que sé, lo que entiendo es *que tengo que hacer eso*, pero no sé, no entiendo eso que tengo que hacer. Es inteligible, tiene sentido que el médico tome la mano del enfermo para palpar su temperatura y escrutar su pulso. Es inteligible, tiene sentido que yo detenga la mano que empuña un puñal dispuesto a partirme el corazón, pero el dar y tomar la mano en el saludo, en eso no encuentro finalidad ni sentido alguno. y me lo confirma el hecho de que, si voy al Tibet, el prójimo tibetano, en ocasión idéntica, en vez de darme la mano, gira la cabeza

de lado, se tira de una oreja y saca la lengua -complicada faena cuya finalidad y sentido distan mucho de serme translúcidos.

No nos ocupemos ahora en pasar la vista sobre las formas de saludo que han surgido en la historia, buena parte de las cuales se ejecutan todavía al presente. Ahora nos urge extraer con todo rigor de nuestro propio acto de saludar los caracteres que exhibe en cuanto acción que nosotros, seres humanos, ejercitamos. Ya habíamos subrayado dos:

1. Que no es una ocurrencia o invención del individuo que cada uno de nosotros es, sino que nos viene inventada ya de fuera de nosotros, no sabemos por quién; es decir, no nacida en otro individuo determinado, sino que todos los individuos hoy vivientes se encuentran ya con ella, exactamente lo mismo que yo y que tú. Por tanto, que es una acción por nosotros cumplida, pero que no es nuestra, que tiene un origen anónimo, extraindividual. 2. Sobre ser extraindividual, su ejecución por nosotros no es voluntaria. Aceptamos hacerlo, pero no por deseo ni espontáneo querer. A esto viene a añadirse el último carácter que acaba de revelársenos: 3.0, que eso que hacemos al saludar no lo entendemos; es para nosotros tan sin sentido y misterioso como pueda serlo el arcano más insondable de la naturaleza. Por tanto es irracional.

Y ahora podemos invertir el orden de estos tres caracteres y decir: si no entendemos el acto salutatorio, mal puede habérsenos ocurrido a nosotros; pero, además, si no tiene sentido para nosotros, mal podemos quererlo hacer. Sólo se quiere hacer algo que nos sea inteligible. Por tanto, es cosa clara que no sólo saludamos sin saber lo que hacemos al dar la mano en el saludo -por tanto, inhumanamente-, sino que, en consecuencia, lo hacemos sin quererlo, contra nuestra voluntad, gana o gusto. Es, pues, una acción, sobre ininteligible, involuntaria, a veces contravoluntaria, nuevo carácter de inhumanidad.

Mas lo que no se hace a gusto, se hace a disgusto, y lo que se hace a disgusto se hace a la fuerza o forzado. Y, en efecto, el saludar es un hacer que hacemos a la fuerza, no muy diversamente de cómo el que se cae de un segundo piso hace ese su caer a la fuerza; se entiende, a la fuerza de gravedad. Ya se verá cómo las prontas objeciones a estas últimas palabras mías que parecen obvias son mucho menos certeras de lo que al pronto se puede pensar.

Bien conozco que el amante gusta de saludar a la amada; bien recuerdo que toda la *Vita Nuova* y, como allí se dice, la vida entera de Dante gira en torno al afán de un saludo; bien sé que el enamorado aprovecha fraudulentamente la ocasión de saludar para estremecer- se haciendo sentir a la piel de su mano el calor de la piel de otra mano. Pero ese placer no es placer del saludo -que no es ningún placer- sino que es, por el contrario, un fraude que le hacemos padecer, un abuso del uso que es el saludo. Pues no sé bien por qué muestra el amor siempre la fértil inspiración fraudulenta y se comporta como alerta contrabandista que no desperdicia ocasión. Y ese mismo enamorado se da perfecta cuenta de que el saludo no es esa delicia ya que, de sólito, la delicia de palpar la mano querida le cuesta tener que oprimir la de otros varios o muchos, entre ellas no pocas enfadosamente sudorosas. Para él también el hecho de saludar es una operación que hace a la fuerza.

Bien, pero ¿quién nos fuerza? La respuesta es indudable: el uso. Bien, pero ¿quién es ese uso que tiene fuerza para forzarnos? ¿Quién es ese atleta forzudo del uso?

No podemos evitar el habérnoslas cara a cara con este nuevo problema. Necesitábamos averiguar lo que es el uso y siguiendo nuestro estilo vamos a hacerlo a fondo, porque, aunque se juzgue inverosímil, nadie se ha tomado hasta ahora ese trabajo. Nosotros mismos, al hacer el inventario de las realidades que integran nuestro contorno y nuestro mundo, hemos estado apunto de no percibir esta nueva realidad. Y el hecho es que no hay realidad más abundante y omnipresente en nuestro derredor. Pues no es sólo el uso estatal de no dejarnos atravesar la calle y los innumerables otros comportamientos a que el Estado nos obliga, ni son sólo las normas en el vestir que del contorno nos vienen impuestas, sino que en la relación más puramente interindividual, entre la madre y el hijo, por ejemplo, o entre el amante y la amada, el uso se intercala, ya que para entenderse no tienen más remedio que usar un lenguaje, y una lengua no es sino un inmenso sistema de usos verbales, un gigantesco repertorio de vocablos usados y de formas sintácticas estereotipadas. Desde que nacemos, la lengua nos es impuesta

y enseñada al oír nosotros el *decir* de la gente, que es, por lo pronto, eso: lengua. Pero como vocablos y formas sintácticas llevan siempre significación, idea, opinión, el decir de la gente es, a la vez, un sistema de opiniones que la gente tiene, de «opiniones públicas», es el inmenso conjunto de la opinión pública que nos penetra y se insufla en nosotros, casi nos llena por dentro y sin cesar nos oprime desde fuera.

Resulta, pues, que vivimos, desde que vemos la luz, sumergidos en un océano de usos, que éstos son la primera y más fuerte realidad con que nos encontramos: son *sensu stricto* nuestro contorno o mundo social, son la sociedad en que vivimos. Al través de ese mundo social o de usos, vemos el mundo de los hombres y de las cosas, vemos el Universo.

Merece, pues, la pena que intentemos aclararnos plenamente qué es el uso, cómo se forma, qué es lo que le pasa cuando cae en desuso y en qué consiste esa contravención del uso que solemos llamar abuso.

Más para que esta investigación nos resulte evidente debemos hacerla analizando un uso concreto y ninguno me parece tan a propósito como el saludo.

X. MEDITACION DEL SALUDO. EL HOMBRE, ANIMAL ETIMOLOGICO ¿QUE ES UN USO?

En nuestro contorno no había sólo minerales, vegetales, animales y hombres. Había además, y en cierto modo antes que todo eso, otras realidades que son los usos. Desde nuestro nacimiento nos envuelven y ciñen por todos lados: nos oprimen y comprimen, se nos inyectan e insuflan, nos penetran y nos llenan casi hasta los bordes, somos de por vida sus prisioneros y sus esclavos. Ahora bien, ¿qué es el uso?

En el decir de la gente encontramos la palabra «uso» formando tronco con costumbres. «Usos y costumbres» trotan juntos, pero si tomamos en serio el «y» que parecería calificar de diferentes una y otra cosa, vemos que no podemos distinguirlos o que la distinción es arbitraria. El hecho de que esa pareja perdure en la lengua como un matrimonio bien avenido se explica porque, en efecto, el concepto «costumbre» parece más significativo y ayuda a designar lo que se piensa vulgar- mente cuando se dice «uso». El uso sería la costumbre, y la costumbre es un cierto modo de comportarse, un tipo de acción acostumbrado, esto es, habitualizado. El uso sería, pues, un hábito social. El hábito es aquella conducta que, por ser ejecutada con frecuencia, se automatiza en el individuo y se produce o funciona mecánicamente. Cuando esa conducta no es sólo frecuente en un individuo, sino que son frecuentes los individuos que la frecuentan, tendríamos un uso acostumbrado. Con otras palabras, esto viene a decir sobre el uso el único sociólogo que ha querido molestarse un poco en analizar los fenómenos elementales de sociedad. La frecuencia de un comportamiento en este individuo, en aquél y en el de más allá sería, pues, la sustancia del uso; por tanto, se trataría de una realidad individual y sólo la simple coincidencia, más o menos fortuita, en ese comportamiento frecuente de muchos individuos le daría el carácter de hecho social. Nada menos que Max Weber piensa así, y nada menos que Bergson piensa lo mismo, pues, once años después que Weber, seguirá hablando, a vuelta de no pocas vueltas, del uso como de una costumbre y de la costumbre como de *une habitude*, de «un hábito»; o sea, de una conducta muy frecuente que, por ser frecuente, se ha automatizado y estereotipa- do en los individuos.

Pero es el caso que ejecutamos muchos movimientos, actos y acciones con máxima frecuencia y que evidente- mente no son usos. Una de las cosas que el hombre hace con nada escasa frecuencia es respirar y, sin embargo, nadie dirá que la respiración es un uso y que el hombre se ha acostumbrado a respirar. Pero eso -se me objetará fulminantemente- es un mero reflejo orgánico. Exacto, y yo lo he dicho como punto de partida y de referencia. Bien: pero andar, caminar, mover las piernas por rúas y calzadas, eso no es un acto reflejo, es un acto voluntario, es frecuentísimo y evidentemente tampoco es un uso. Viceversa: hay usos que por su propia consistencia son infrecuentes. Algunos grandes pueblos practicaban el uso de celebrar una fiesta ceremonial cada siglo. Venerable ejemplo de ello fue Roma con sus *ludi*

saeculares, sus juegos religiosos cuando se cumplía el *saeculum.* No se me dirá que para el individuo romano era frecuente celebrar la fiesta secular. Tan no lo era que los heraldos gritaban a los ciudadanos para que acudieran *ad ludos*, a los juegos, *quos nec spectasset quisquam nec spectaturus esset.* Como nos refiere Suetonio en su *Vida* de Claudio: «Venid a la fiesta a que no habéis asistido nunca, a la que no volveréis a asistir.» No se puede definir más briosamente la absoluta infrecuencia de un uso. De paso -y véase ahora sólo de soslayo- noten que este uso se manifiesta como siendo una costumbre, no de un individuo, sino esencialmente transindividual; era una costumbre, no *del* romano, éste, ése o aquél, sino... de Roma. Roma no es un hombre, es un pueblo, es una sociedad. A lo que tras parece aquí, los usos no son *de* los individuos sino de la sociedad. Ella, es tal vez, la usual y usuante. La radical infrecuencia de la fiesta secular aparecería aún más clara, si cabe, de poder ahora nosotros exponer lo que fue propiamente el *saeculum*, una de las ideas más humanamente conmovedoras, más directamente vitales, esto es, vividas, pura- mente extraídas de la experiencia del humano destino. Porque claro está que el siglo, el *saeculum*, no es esa larga unidad de tiempo precisado en la grosería métrico decimal de cien años, con sus dos estúpidos ceros, duración que pueden medir los relojes con su impertinente e indiferente exactitud. El *saeculum* es una unidad de tiempo esencialmente imprecisa como todo lo que es vida: es una idea vetustísima, tanto que ni siquiera es romana; ella y la palabra misma son prerromanas, son etruscas, y como todo lo etrusco, patético, misterioso y azorante.

Si partimos de hoy y de todos los madrileños que en este día viven y pensamos una duración de existencia de Madrid que llegue hasta que muera el último de los que hoy están en vida, muy especialmente los hoy nacidos, eso es el *saeculum.* Por tanto, la duración de aquel continuo acontecer humano que puede ver, esto es, vivir, aquel que logre ver más, vivir más. Será 90 años ó 100 ó 110 ó 120 -el límite es flotante como lo es el de la vida.

Se trata, pues, de la idea de generación; es una generación humana dilatada hasta su máximo de longevidad, la más natural y concreta unidad en que se mide el tiempo con un acontecimiento humano -la más larga vida de un hombre- y no con geometría y aritmética.

Ver en la formidable realidad que es el uso un simple precipitado de la frecuencia, es indigno de una mente analítica. No confundamos las cosas: no confundamos el que muchos usos -pero no todos, ni mucho menos-, para llegar a constituirse como tales usos, presupongan que muchos individuos hagan muchas veces una misma cosa y, por tanto, esta cosa se manifieste frecuentemente, con que el uso mismo, una vez que está constituido y sea ya, en efecto, uso, actúe por su frecuencia. No vaya a resultar a la postre lo inverso: que algo no es uso *porque* es frecuente, sino que más bien lo hacemos con frecuencia porque es uso.

Para escapar de este enredo no hay sino preguntar a nuestra propia conducta qué es lo que hacemos al saludar, y al punto vemos que el dar la mano no lo hacemos porque sea frecuente. Si así fuese, el día que alguien no tuviese ganas de saludar suprimiría sin más la operación, y habría entonces, frente a una conducta frecuente de los demás, una conducta infrecuente suya, pero no le pasaría nada de particular. La cosa es palmaria y bien sencilla: seguimos de buenos días a buenos días. Pero sabemos que si un día dejamos de saludar aun conocido que encontramos en la calle transeúnte, o a los que hallamos en una reunión, éstos se nos enfadan y que este enfado trae para nosotros algunos daños; por lo pronto y por lo menos, que nos tengan por mal educados, pero tal vez daños graves. ¡Ah!, eso ya no es cuestión de frecuencia o infrecuencia, no es cuestión de hábito y suspensión ocasional de un hábito, son ya «palabras mayores», eso es que los demás -esa vaga entidad que son «los demás», y que es otro aspecto de «la gente»-, que los demás nos obligan a saludar, nos lo imponen violentamente con una fuerza o violencia por lo pronto de orden moral, tras de la cual -y esto es importante advertirlo-, tras de la cual hay, más o menos próximamente, pero en el último fondo siempre, la eventualidad de una violencia física.

Aún no hace muchos años -en Europa- cuando alguien negaba un saludo solía recibir automáticamente una bofetada, y al día siguiente tenía que batirse a espada, sable o pistola. Por eso digo que se trata ya de «palabras mayores»...

El uso, pues, se me aparece como la amenaza, presente en mi espíritu, de una eventual violencia, coacción o sanción que los demás van a ejecutar contra mí. Pero lo curioso del caso es que lo mismo les pasa a ellos, porque también cada uno de ellos encuentra ante sí el uso como una amenaza de los demás, sólo que ahora, para él, entre los demás, estoy yo, que sin saberlo me he convertido en uno de los demás.

He aquí, pues, otro atributo del hecho social: la violencia o amenaza de violencia, que no procede de ningún sujeto determinado, que, antes bien, todo sujeto determinado encuentra ante sí, bajo el aspecto de violencia, actual o presumible, de los demás hacia él.

Este es el carácter con que primero se presenta en nuestra vida «lo social». Lo percibe antes nuestra voluntad que nuestra inteligencia. Queremos hacer o dejar de hacer algo y descubrimos que no podemos; que no podemos, porque frente a nosotros se levanta un poder, más fuerte que el nuestro, que fuerza y domeña nuestro querer. y ese poder, que se manifiesta general- mente con los eufemismos de coacciones y de presiones morales, de causamos daños morales, pero que siempre -a la postre- amenaza con la eventualidad de una violencia física; ese poder, por tanto, físico, brutal, que :-como veremos- funciona también brutalmente, ese poder que no es de nadie, que no es humano en este sentido, es algo así como un poder elemental de la naturaleza, como el rayo y el vendaval, como la borrasca o el terremoto, como la gravedad que empuja en su vuelo la masa exánime del astro, ese poder es el «poder social». Y «el poder social» funciona en la coacción que es «el uso».

Es casi seguro que al decir yo por vez primera que saludar tomándose las manos era un acto sin sentido, alguien pudo pensar: no, tomarse las manos tiene sentido porque de ese modo los hombres se han asegurado mutuamente de que no llevan armas en ellas. Pero -respondo- es evidente que, cuando nosotros acudimos hoy a una fiesta social o a una reunión académica, no nos preocupa el temor de que los otros hombres, nuestros conocidos, lleven en sus manos lanzas, jabalinas, puñales, flechas, *boomerangs.* Sin duda, ese imaginario objetante quería decir, claro está, que ese temor no es actual, sino pretérito. Hubo un tiempo, de un vago pasado, en que los hombres sentían, efectivamente, ese temor, y por ello determinaron acercarse en esa forma que *para ellos tenía sentido,* como para mí detener la mano del asesino. Pero esta observación, aun aceptándola como discreta, lo que demuestra es que tomarse las manos tuvo sentido, no que lo *tiene* ahora para nosotros. La observación nos sirve, sin embargo, para descubrir algo muy importante: que por lo menos algunos hechos sociales como el saludo -ya veremos si en cierta dosis todos- se caracterizan no sólo por carecer de sentido, sino por algo aún más melancólico: porque lo tuvieron y lo han perdido. Si esto resultase verdad, tendríamos que a los usos les es *constitutivo* haber perdido su sentido; por tanto, haber sido en un tiempo acciones humanas interindividuales e inteligibles, acciones con alma, y haberse luego vaciado de sentido, haberse mecanizado, automatizado, como mineralizado, en suma, desalmado. Fueron auténticas vivencias humanas que luego, por lo visto, pasaron a ser supervivencias, a ser humanos petrefactos. Por eso hablo de mineralización. Creo que por vez primera aquí la palabra *supervivencia* adquiere un significado nuevo que es, a la vez, su pleno significado. Porque la supervivencia no es ya vivida vivencia, sino sólo por su despojo, residuo, cadáver y esqueleto o fósil.

Mi imaginario objetante confundía lo que, en efecto, nos pasa cuando damos la mano al saludar, que es algo sin sentido, con una teoría que él tiene sobre el origen de este hecho y que ha elaborado, como pasa con toda teoría, para encontrarle ese sentido que tampoco para él tiene cuando saluda y no teoriza.

Mas da la casualidad que sobre el saludo no hay ninguna teoría correctamente formada. Ello es síntoma de cómo andan los estudios sociológicos, pues acontece que no existe un solo libro en lengua alguna dedicado al saludo y existen muy pocos donde haya siquiera un reducido capítulo que de él especialmente se ocupe; no hay un solo artículo de revista, según mis noticias, en que se trate de investigar con alguna energía el tema, como no sea uno de tres páginas, perfectamente nulo, que se publicó hace setenta años en Inglaterra con el título *On Salutations.*

Todo lo que hay sobre el tema hasta la fecha es un capítulo en la *Sociología,* de Spencer; unas cuantas páginas en el libro de Ihering *El fin en el Derecho;* el artículo de la *Enciclopedia*

Británica, que son unos cuantos párrafos, y el de la *Enciclopedia Americana de Ciencias Sociales,* y, eso sí, innumerables, vagas e ineptas generalidades de unas cuantas líneas en los incontables tratados de Sociología que han fatigado las prensas.

Pues bien, entre todo ello lo único que sobre el tema se ha dicho de ingenioso y que, con una ligera variación de la prueba, podría valer como verdadero, es lo que al desgaire nos comunica Spencer y, no sé por qué, no he visto nunca atendido.

Spencer, que emplea métodos y óptica de biólogo, considera el apretón de manos, que es nuestro saludo, como un residuo o rudimento de una acción ceremonial más antigua. En biología se entiende por «rudimento el fragmento o trozo de un órgano que no se ha transformado aún del todo o, viceversa, ha quedado, por volverse inútil y atrofiado, reducido a aquel trozo. Tal es nuestro rudimento del tercer párpado. Sea en su forma incipiente, sea en su forma residual, lo característico del rudimento es que, falto de desarrollo, no sirve para lo que el órgano de quien él es residuo va a servir o ha servido.

Con esta idea previa a la vista, Spencer pone en serie las formas del saludo -al menos todo un vasto grupo de sus formas- cuidando que cada una quede entre las otras dos que le son más próximas. De esta manera se va pasando, con relativa continuidad, de una a otra, apenas diferentes entre sí, mientras entre la primera y la última de la serie la diferencia es enorme. Este método de las series casi continuas es, desde el positivismo, normal en las investigaciones biológicas.

He aquí como Spencer deriva nuestro «apretón de manos»:

El saludo es un gesto de sumisión del inferior hacia el superior. El hombre primitivo, cuando vencía al enemigo, le mataba. Ante el vencedor quedaba tendido el cuerpo del vencido, siendo allí víctima triste que esperaba la hora del canibalismo. Pero el primitivo se refina y en vez de matar al enemigo hace de él su esclavo. El esclavo reconoce su situación de inferioridad, de vencido perdonado, haciéndose el muerto, es decir, tendiéndose en el suelo ante el vencedor. Según esto sería el saludo primigenio la imitación del cadáver. El progreso subsiguiente consiste en la incorporación progresiva del esclavo para saludar: primero se pone en cuatro patas, luego se pone de rodillas, las manos con las palmas juntas en las manos de su señor, en signo de entrega, de ponerse en su mano.

Spencer no dice -claro está-, pero añado yo, que ese ponerse en la mano del señor es el *in manu esse* de los romanos; es el *manus dare,* que significa entregarse, rendirse; es la *manu capto;* es el *manctptum* o «esclavo». Cuando el que ha sido mandado, agarrado o tomado en mano se habitúa a ello, a esa sumisión, el latino decía que es *mansuetus,* «acostumbrado a la mano», «domesticado», «manso». El mando domestica al hombre y le hace, de fiera que era, mansueto.

Pero volvamos a Spencer. Posteriormente a lo dicho, el saludo deja de ser gesto de vencido a vencedor y se convierte en manera general de inferior a superior. El inferior, ya de pie, toma la mano del superior y la besa. Es el «besamanos». Pero los tiempos se democratizan y el superior, ficticia o sinceramente, se resiste a esa señal de inferioridad reconocida. ¡Qué diablos! Todos somos iguales. ¿Y qué pasa entonces? Yo, inferior, tomo la mano de mi superior y la elevo hacia mis labios para besarla, pero él no quiere y la retira; yo, entonces, vuelvo a insistir y él vuelve a retirarla, y de esta lucha, que parece de Buster Keaton en una cinta, resulta elegantemente... el apretón de manos, que es el residuo o rudimento de toda la historia del saludo para Spencer.

Se reconocerá que la explicación es ingeniosa, pero, además, está muy cerca de ser verdadera. Bastaría para ganar lo que le falta con que la serie de formas, próximas una a otra, en vez de haber sido construida hipotéticamente, tomando cada forma de un pueblo y de un tiempo cualquiera, fuese estudiada históricamente, es decir, que se mostrase no sólo que una forma es muy próxima a otra, sino que, efectivamente, es su precedente histórico, que ésta salió realmente de aquélla.

Pero de lo que no hay duda es de que nuestro apretón de manos es una supervivencia, un rudimento superviviente, y ya en lo que tiene de acto concreto y tal como es, sin el sentido de una acción útil y con plena significación. Nos facilita la comprensión de esto el hecho de que la forma de nuestro saludo en la calle -quitarnos el sombrero- va quedando reducida, cuando

nuestro saludado nos es bastante conocido, a tocar con la punta de los dedos el ala del sombrero. De este residuo, que pronto también desaparecerá, a las complicadas curvas en el aire que en el Versalles de Luis XIV se hacían con los enormes chapeos barrocos, cargados de muchas plumas, hay un viaje tan largo como a Tipperary. Es incuestionable que, desde esa época hasta el día de hoy y acaso en toda la historia hasta el presente, rige una ley que yo llamo de la «ceremoniosidad menguante». Pronto veremos la razón de esta ley.

Ahora nos interesa extraer de lo dicho algo que tiene mucha más importancia, incalculable trascendencia para las ciencias de humanidades.

Hemos visto que usamos sacudir o apretar la mano del conocido y que hacer esto nos sirve para evitar su enojo, pero por qué precisamente este acto nos sirva a ese fin, hemos visto que no lo entendíamos. El acto útil es, al menos en este caso, ininteligible para nosotros, sus ejecutores. Sin embargo, al reconstruir la historia de este acto y observar la serie de sus formas precedentes, llegamos a algunas que tuvieron pleno y racional sentido para aquellos que las practicaban y aun para nosotros mismos si, imaginariamente, nos trasladamos a situaciones humanas muy antiguas. Una vez hallada aquella forma antecedente que logramos entender, adquieren automáticamente sentido todas las subsecuentes hasta la nuestra residual.

Por otro lado, al descubrir la forma -antigua para nosotros, pero aún usada por muchos pueblos- de poner el inferior sus manos entre las del superior, hago notar que la superioridad, la propiedad, el señorío, se decía en latín *in manu esse* y *manus dare* -de donde viene nuestro vocablo *mandar*, Ahora bien, cuando nosotros decimos *mandar*, decirlo nos sirve para los efectos que, en aquel momento de la conversación, del discurso o del escrito, pretendemos; pero, salvo los lingüistas, nadie entiende por qué a la realidad *mandar* se le llama con la palabra mandar. Ha sido menester para que entendamos esta palabra, no sólo para que nos sirva al repetirla sin entenderla, hacer exactamente lo mismo que hemos hecho con el saludo: reconstruir sus formas lingüísticas precedentes hasta llegar a una que era, en efecto y por sí, inteligible, que entendíamos. *Manus* en latín es la mano, pero en cuanto ejerce fuerza y es poder. Mandar, todo mandar -ya lo veremos- es poder mandar, esto es, tener poder o fuerza para mandar. Esta forma antigua del vocablo nos ha revelado el sentido que, residual, atrofiado, momificado, dormitaba en nuestro vulgar e ininteligible fonema «mandar». Esta operación de hacer resucitar mediante ciertas operaciones de las ciencias fonética y semántica en la muerta, desalmada palabra de hoy, el sentido vivido, vibrante, enérgico que tuvo un día, es lo que se llama descubrir su etimología.

Pero ahora divisamos algo de gran calibre, a saber: que tener etimología no es cosa exclusiva ni siquiera peculiar de las palabras, .sino que todos los actos humanos la tienen porque en todos ellos, más o menos, intervienen los usos, y el acto usual, al ser una acción humana convertida en imposición mecánica de la colectividad sobre el individuo, pervive inercialmente ya la deriva sin que nadie pueda asegurar racionalmente su exacta perduración. Al ir perdiendo sentido por su misma usualidad, por la usura de todo uso, va también variando su forma hasta llegar a estos aspectos absolutamente ininteligibles que son los residuales. Las palabras no tienen etimología porque sean palabras, sino porque son usos. Pero esto nos obliga a reconocer y declarar que el hombre es constitutivamente, por su inexorable destino como miembro de una sociedad, *el animal etimológico.* Según esto, la historia toda no sería sino una inmensa etimología, el grandioso sistema de las etimologías. y por eso existe la historia, y por eso el hombre la ha menester, porque ella es la única disciplina que puede descubrir el sentido de lo que el hombre hace y, por tanto, de lo que es.

Véase cómo, avanzando en nuestro menudo y modesto estudio del saludo, impremeditadamente se nos ha abierto un ventanal por el que divisamos, de súbito, el más vasto panorama de humanidades hasta la fecha nunca aparecido, bajo este aspecto: la historia universal como una gigantesca etimología. Etimología es el nombre concreto de lo que más abstractamente suelo llamar «razón histórica». Mas ahora retraigámonos de tan amplio tema al nuestro minúsculo. Lo que acabo de decir, exponiendo y, a la vez, completando la idea de Spencer sobre la génesis de nuestro apretón de manos, debe valer sólo como un modelo esquemático de lo que podría ser su efectiva y formal explicación. Spencer ha simplificado demasiado las cosas. Por lo pronto, supone su teoría que todo saludo procede originariamente

de un homenaje que el inferior rinde al superior. Pero el complicado saludo del tuareg en la gran soledad del desierto, que dura tres cuartos de hora, o del indio americano que al encontrar al de otra tribu comienza por fumar con él de la misma pipa -la «pipa de la paz»-, no implica diferencia de rango. Hay, pues, saludos originariamente igualitarios. En nuestro propio modo de saludar que, en efecto, parece derivar de un comportamiento entre desiguales, interviene un componente de simple efusividad igualitaria que no deja de acusarse, aunque la mecanización y automatismo de su ejercicio haya volatilizado toda sincera efusión.

Notemos, además, que el saludo no es dirigido sólo a personas, sino también acosas, a objetos simbólicos, a la bandera, a la cruz, al cadáver que pasa en su viaje funeral al cementerio. En cierto modo, todo saludo incluye una dimensión de homenaje, es una «atención», y su defecto enoja porque implica «desatención». Digamos, pues, que es ala vez homenaje y efusión. Pues no hay que olvidar, junto a los gestos salutatorios, las palabras que en la ocasión suelen pronunciarse. Los basutos saludan a su jefe diciendo: *Tama sevaba.* «¡Salud, salvaje bestia!» Es lo más agradable que pueden decir. Cada pueblo, veremos, tiene sus preferencias, y los basutos prefieren la fiera. El árabe dirá *salaam aleikun* -la paz sea contigo-, que es el *sehalom* hebraico y pasa al ritual cristiano con el ósculo y la *pax vobiscum.* El romano decía *salve* -esto es, que tengas salud-, y de aquí nuestro vocablo «saludar», y el griego *khaíre* -te deseo alegría. Nosotros deseamos los buenos días, las buenas tardes, las buenas noches al prójimo, expresión que tiene primitivamente un sentido mágico. En cambio, en la India, al saludar por la mañana, solía preguntarse: «¿Ha tenido usted muchos mosquitos esta noche?»

Pero todos estos contenidos de gesto y palabra que emplea el saludo y lo que expresan -rendimiento, sumisión, homenaje, efusión- pueden manifestarse, y de hecho se manifiestan, en cualquier momento del trato entre hombres, de modo que no está en ello lo más característico del saludo. La sustancia de éste aparece en algo puramente formal, a saber: que el saludo es lo primero que hacemos con las personas que encontramos, antes de hacer todo lo demás que con ellas pensamos hacer. Es, pues, un acto inaugural, inicial o incoativo; más que un hacer es preludio a todo efectivo hacer frente al prójimo.

¿No es sobremanera enigmático que, antes de hacer nada con las otras personas, tengamos que anteponer esta acción, la cual por sí no tiene significación ni aparente utilidad propias, que sería, por tanto, puro ornamento?

Para resolver el enigma del saludo, en vez de atender a su forma general, al modo según es usado en nuestra sociedad, observemos las leves variaciones de su más y su menos cuando saludamos, es decir, a quién saludamos más formalmente, ejecutando el acto en su integridad, con el posible cuidado, u opuestamente, cuándo sentimos, sin deliberada intención, que podemos reducir al mínimum el saludo e incluso suprimirlo.

Dejemos los casos en que, por tener que saludar a personas que nos merecen sumo respeto y admiración, hacemos del saludo, en rigor, un pretexto para el homenaje; por tanto, algo que no es pura y propiamente saludo. Fuera de esto, saludamos menos a los que nos son más próximos, a los que son nuestros íntimos, a los que nos son más los individuos determinados que son; y viceversa, saludamos con más formal y auténtico saludo conforme los hombres de que se trata nos son más distantes, individuos menos determinados, que son, en definitiva, sólo la abstracción de individuos o individuos abstractos o, dicho en otra forma, individuos que sólo tienen el molde genérico de tales porque para nosotros, que apenas los conocemos, están vaciados de su individualidad determinada.

Entonces resulta y quiere decirse que, cuando conocemos bien aun hombre, y, por tanto, aunque no hubiera usos, podemos prever la conducta suya hacia nosotros, sentimos que no necesitamos saludarle y que el saludo se impone en la medida en que el prójimo nos va siendo menos vida individual determinada, menos *tal hombre*, y nos va siendo, en cambio, más un hombre cualquiera, más *gente.* Ahora vemos cómo la palabra «gente» significa el individuo abstracto, esto es, el individuo vaciado de su única e inconfundible individualidad, el cualquiera, el individuo desindividualizado; en suma, «un casi individuo».

Ahora bien, porque no conocemos cómo es el casi individuo que encontramos, no podemos prever su conducta para nosotros, ni él la nuestra, pues también soy yo para él un casi

individuo, y al no poder preverla, antes de hacer nada positivo con él, es preciso que hagamos constar mutuamente nuestra resolución de aceptar las reglas de conducta, el sistema de comporta- miento según los usos que en aquel lugar del planeta rigen o son vigentes. Esto pone a nuestra disposición toda una serie de puntos firmes de referencia, de cauces tranquilos y seguros para nuestro hacer y nuestro trato. En suma, proclamamos al dar la mano nuestra mutua voluntad de paz y socialidad con el otro; nos socializamos con él. En el saludo del indio americano -acabo de recordarlo-, el saludo consistía en fumar los dos la misma pipa, que se llama «la pipa de la paz»; pero en el fondo de todos los saludos encontraríamos lo mismo.

En otros tiempos, cuando aún no se había extendido ningún repertorio firme de usos por un área territorial amplia, lo imprevisible de la conducta de los demás -por ejemplo, la conducta del casi individuo que en el desierto encontraba un tuareg-, incluía una posibilidad ilimitada, incluso el despojo y el asesinato; y por eso los saludos del tuareg son saludos muy complicados.

El hombre -no lo olvidemos- fue una fiera y, en potencia, más o menos sigue siéndolo... De aquí que fuese siempre una posible tragedia la aproximación de hombre a hombre. Esto que hoy nos parece cosa tan sencilla y tan simple -la aproximación de un hombre a otro hombre- ha sido hasta hace poco operación peligrosa y difícil. Por eso fue preciso inventar una técnica de la aproximación, que evoluciona a lo largo de toda la historia humana. Esa técnica, esa máquina de la aproximación es el saludo.

Y es curioso que, paralelamente, el saludo se ha ido simplificando: mientras el saludo del tuareg empezaba a cien metros del prójimo, era de un ceremonial complicadísimo y duraba media hora, nuestro apretón de manos es casi como la postrera abreviatura de una ceremonia, es como la estenografía del saludo. y ahora vemos descifrado el jeroglífico y enigma que era el apretón de manos y, en general, el saludo; ahora vemos que él no significaba nada por sí, no es un hacer determinado que por sí pretenda valer concretamente para nada, sino que el saludo es la declaración de que vamos a ser sumisos a esos usos comunes, y el acto inaugural de nuestra relación con la gente en que mutuamente nos declaramos dispuestos a aceptar todos los demás usos vigentes en ese grupo social; por eso, él mismo no es un hacer positivo, no es un uso con propio contenido útil, sino que es el uso simbolizador de todos los demás, es el uso de los usos, la consigna o señal de la tribu. Razón de más para que lo hayamos elegido como ejemplo de todo lo social. Mas, si esto es así, ¿cómo se explica que en varias e inmensas sociedades, que en varias naciones se dejase -estos últimos años- súbitamente de dar la mano o saludar, y en vez de ellos se levante el puño amenazadoramente o se tienda el brazo, la palma al viento, según el uso legionario de los *milites* de Roma? Porque es evidente que estos saludos no significaban, como el otro, una proposición de paz, de unirse, socializarse y solidarizarse con los demás, sino que eran todo lo contrario: una provocación al combate.

Hecho tal, ¿viene a dar al traste con toda esta doctrina que tan laboriosamente habíamos construido? Pero antes de acudir a la defensa de tal doctrina, conviene que hagamos otra suposición, bien que más imaginaria y que vamos a despachar en pocas frases, pues la he reducido a última fórmula. Una suposición que, aunque imaginaria, va a aclararnos de un golpe una porción de cosas.

Imaginemos que todas las personas que forman una reunión creen, cada una por sí, que es estúpido darse la mano -por ejemplo, que es antihigiénico-, y, en consecuencia, que los hombres no deben saludarse en esa forma. Pues bien, a pesar de esto, quedaría intacto el uso; a pesar de pensar así, cada cual seguiría practican- do el apretón de manos; el uso continuaría ejerciendo su impersonal, su brutal y mecánica presión. Para que esto no ocurriese sería menester que, uno a uno, se fuesen comunicando su opinión los individuos; es decir, que cada uno llegase a saber que los demás eran opuestos a ese saludo. Pero esto, ¿no quiere decir con otras palabras que se había constituido un nuevo uso en sustitución del anterior? En la nueva situación, quien saludase dando la mano faltaría al uso vigente -no dar la mano-, y no habría otra diferencia que ésta: el nuevo uso parecería tener más sentido que el anterior.

Sin ninguna solemnidad pero, en cambio, con la pureza descarnada y transparente propia a lo esquemático, lo dicho nos muestra un modelo abstracto de cómo nace todo uso, cómo se

desusa y cómo lo sustituye otro. Además, vemos con mayor claridad que hasta aquí la fuerza extraña del uso, que no vive ni existe sino en los individuos y gracias a los individuos y, sin embargo, se cierne sobre ellos, como mecánica potencia impersonal, como una realidad física que los manipula, los trae y los lleva a modo de cuerpos inertes. La supresión de un uso no está en la mano de la voluntad individual, mía, tuya o suya. Para suprimirlo hay que trabajar mucho, como hay que trabajar mucho para destruir un cerro o construir una pirámide. Hay que ganar individuo a individuo, hay que ganar a los demás, a esa vaga entidad que son «los demás».

La suposición, para que fuese sencilla, contiene, sin embargo, dos imprecisiones que ahora necesito corregir. Una es ésta: he dicho que, para suprimir el saludo en esa reunión, tenían que ponerse de acuerdo todos. Pero es que los usos propiamente no se forman en esa reunión, en esa reducida reunión, sino que en ella, a la sumo, se inician. Los usos se forman, a la postre, en la gran reunión más o menos multitudinaria que es siempre la sociedad; y para que un uso se constituya, no es menester que todos se pongan de acuerdo. Más aún: jamás se han puesto de acuerdo todos los individuos de una sociedad para constituir un uso. Además no es cuestión de acuerdo. El error del siglo XVIII fue creer lo contrario: que la sociedad y sus funciones constitutivas -los usos- se forman en virtud de acuerdo, contrato, etc. Basta que se pongan de acuerdo -dándose o no cuenta de ello, con o sin deliberación- los que forman un cierto número. ¿Qué número? ¿La mayoría? Este es el error mayoritario: a veces es la mayoría, pero otras -y casi siempre- es precisamente una minoría, tal vez relativa- mente amplia, quien al adoptar determinado comporta- miento, logra, con extraño automatismo, imposible de describir en poco tiempo, que ese comportamiento, hasta entonces particular, privado, de unos cuantos, se convierta en la terrible e inexorable fuerza social que es un uso.

No es, pues, cuestión de cifras. A veces, un hombre, un hombre solo, con su aprobación, hace avanzar más la constitución de un uso que si es adoptado por un millón. El mundo está lleno de sobretodos porque un día, hacia 1840 ó 50, cuando el conde d'Orsay, un *dandy* de origen francés instalado en Londres, volvía de las carreras montado en su fina yegua torda, comenzó a llover y a un obrero que pasaba le pidió el abrigo con mangas que entonces usaba el pueblo ínfimo de Inglaterra. Esta fue la invención del sobretodo, porque d'Orsay era el hombre más elegante de Londres, y «elegante» es una palabra que viene de la palabra «elegir»; «elegante» es el que sabe elegir. A la semana siguiente, por las islas británicas, empezaron a florecer los sobretodos, y hoy está el mundo lleno de ellos.

No es cuestión de cifras, sino de un sorprendente fenómeno -el más importante en sociología y, al través de ella, en historia-, el fenómeno que yo llamo «vigencia colectiva».

Ahora es oportuno hacer la segunda corrección a nuestra imaginaria suposición. Al saber cada uno de los miembros de la reunión que no sólo él sino también los demás son opuestos al apretón de manos, este uso se des usaba y era sustituido por otro que omitía el dar la mano. Los caracteres generales del uso, por lo menos ser extra-individual y ser mecánicamente coactivo y persistente, perduraban en el cambio. No hay más diferencia -afirmé- que ésta: el nuevo uso parece tener más sentido que el desusado, el cual lo había perdido por completo y por eso se le abandonó.

¿Quiere esto decir que el nuevo uso tenga mucho o siquiera suficiente sentido? Como los grupos sociales en que se constituyen los usos se componen de un número muy grande de individuos, y para que el uso logre instaurarse hay que ganar a una gran porción de ellos, y el resto tiene, por lo menos, que llegar a conocerlo y cumplirlo, quiere decirse que la formación de un uso es lenta.

Desde el instante en que un individuo tuvo la idea creadora -sólo los individuos crean-, la idea creadora del nuevo uso, hasta que éste llega a ser, en efecto, uso vigente, institución -todo uso es institución-, tiene por fuerza que pasar mucho tiempo. Y en el lapso de este largo tiempo que tarda en formarse un uso, la idea creadora, que en su hora inicial tuvo sentido, cuando se hace usual, cuando se hace modo social, en suma, uso, ha empezado ya a ser anticuada, a perder el sentido que tuvo, a ser ininteligible. Lo cual -conste, nótese- no daña, por lo pronto, al uso; porque lo que hacemos porque se usa no lo hacemos porque nos parezca

bien, porque lo juzguemos razonable, sino mecánicamente; lo hacemos porque se hace y, más o menos, porque no hay otro remedio.

El uso tarda en instaurarse y tarda en desaparecer. Por eso, todo uso -inclusive el nuevo uso- es, por esencia, viejo, mirado desde la cronología de nuestra vida individual.

Nótese que la persona, cuanto más persona es, suele ser más rápida en su hacer. En un instante se convence o desconvence, decide que sí o decide que no; pero la sociedad consiste en los usos -que tardan en nacer y tardan en morir-, la sociedad es tardígrada, perezosa, se arrastra despacio y avanza por la historia con lento paso de vaca que a veces nos desespera por su morosidad. Y como la historia es, ante todo, historia de las colectividades, historia de las sociedades -por tanto, historia de los usos-, de ahí ese su carácter de extraña lentitud retardataria, de ahí el *tempo lento* con que marcha la historia universal, que necesita cientos y cientos de años para conseguir cualquier avance real- mente sustantivo. Hornero citaba ya como proverbio muy antiguo que «los molinos de los Dioses muelen despacio». Los molinos de los Dioses son el Destino histórico.

A su vez, el uso consiste en una forma de vida que el hombre muy personal siente siempre como arcaica, superada, añeja y ya sin sentido. El uso es el petrefacto humano, la conducta o idea fosilizada. Y aquí vemos el mecanismo de por qué siempre, más o menos, lo social es pretérito, pasado disecado, momia, o, como ya he dicho, muy seria y formalmente, que lo social es esencial anacronismo.

Tal vez sea una de las misiones que tiene la sociedad atesorar, acumular, conservar, salvar vida humana fenecida y pretérita. Por eso todo lo social es una máquina que mecánicamente conserva y fosiliza vida humana personal; la cual, por sí, en cuanto humana y personal, muere conforme va naciendo, y con esa riqueza y liberalidad genial, que son propias de la vida, se consume siempre en su ejercicio. Para salvarla hay que mecanizarla, hay que deshumanizarla, hay que despersonalizarla.

Ahora podemos volver presurosos a la defensa de nuestra doctrina del saludo, que era la doctrina del saludo pacífico, maltrecho por los empellones que ha recibido de esos nuevos saludos bélicos.

Sin duda, el que alza el puño o tiende la mano al viento quiere decir: «Con este gesto hago constar mi alistamiento en un partido. Soy, ante todo, partidario y, por tanto, estoy contra las otras partes de la sociedad que no son la mía. Soy combatiente, y con los demás no busco paz, sino, con toda claridad, franca lucha. Al que se me opone, al que no es de mi partido, aunque no se me enfrente, no le ofrezco connivencia ni acuerdo, sino primero combatirle y vencerle, luego tratarle como vencido.»

No tiene duda: este hecho representa lo más contradictorio, lo más desnucador de mi doctrina. Estamos perdidos. Pero, ¡un poco de calma! Porque si comparamos -y vamos a hacerlo en última fórmula-, si comparamos el fenómeno colectivo que es el saludo pacífico con este saludo bélico, pronto encontramos tres importantísimas y decisivas diferencias.

Primero: el saludo pacífico, como todo uso -según yo he sostenido-, es lento en instaurarse y será lento en preterir; estos saludos bélicos, en cambio, han desalojado en un instante al otro y se han impuesto fulminante- mente en cuanto un cierto partido conquistó el Gobierno.

Segundo: no somos invitados al saludo pacífico por nadie determinado, la sugestión nos viene de la figura envolvente y como atmosférica que son los demás; el saludo bélico, por el contrario, es decretado por un hombre que, incluso, firma con su nombre la orden que lo impone. Y, parejamente, mientras en el saludo pacífico la coacción, la violencia y la sanción no nos llegan de nadie determinado, nadie nominativamente se siente encargado de ejecutarlas, en cambio, en el saludo bélico, son individuos especialmente designados quienes ejecutan los actos coactivos, a veces llevan -inclusive- uniformes que externamente les caracterizan, llámense de una manera o de otra, no importa, no hay para qué decir los nombres. No se trata, pues, de un poder social difuso, sino de un poder social preciso y organizado que ha creado órganos especiales para ejecutar su función.

Tercero: En el saludo pacífico, la coacción contra el que falta al uso del saludo es casi siempre laxa; quiero decir que no va directamente contra el acto abusivo, va más bien contra las personas que lo han cometido, en forma de juicios desfavorables o actuaciones parejas que

sólo a la larga traerán para él consecuencias enojosas. Se advierte que esa coacción no tiene empeño decidido en aniquilar, en hacer imposible el acto mismo en que el abuso consiste: el que no da la mano hoy puede, de hecho, no dar la mano mañana u otros días. En el saludo bélico, en cambio, el sentido de la coacción es muy distinto: quien no saluda con el puño o la palma es inmediatamente violentado, vejado; se advierte, pues, que esta coacción va directa contra el acto, no lo tolera, está resuelta a que no se repita. De donde resulta que este hecho social, que es el saludo bélico, no es difuso, impreciso, débil y laxo; ni lo son el inspirador del acto, ni el poder social que coacciona, ni la coacción misma.

Si los filósofos del derecho quieren ser gentiles conmigo, repasen todas las definiciones más importantes que se han dado del derecho, los ensayos para diferenciarlo de otros fenómenos sociales --como costumbres, reglas convencionales, moral, etc.-, y comparen eso que allí se dice y esta advertencia que acabo de hacer,

Si ahora dejamos, para comentarla en otra lección, la diferencia respecto al *tempo* en la instauración de los usos -que en el uso pacífico es un *tempo ritardando,* que en el bélico es un *prestissimo*- y nos atenemos a todo el resto de lo que acabo de decir, nótese que nos descubre la existencia de dos clases de usos: unos, que llamo «usos débiles y difusos»; otros, que llamo «usos fuertes y rígidos», Ejemplo de los «usos débiles y difusos» son los que vagamente se han llamado siempre «usos y costumbres», en el vestir, en el comer, en el trato social corriente; pero son también ejemplo de ellos los usos en el decir y en el pensar, que constituye el *decir* de la gente, cuyas dos formas son la lengua misma y los tópicos, que es lo que confusamente se llama «opinión pública»,

Para que una idea personal auténtica y que fue evidente cuando la pensó un individuo, llegue a ser «opinión pública», tiene antes que sufrir esa dramática operación que consiste en haberse convertido en tópico y haber, por tanto, perdido su evidencia, su autenticidad y hasta su actualidad; todo tópico, como es un uso, es viejo como todos los usos,

Ejemplos de los «usos fuertes y rígidos» son -aparte de los usos económicos- el Derecho y el Estado, dentro del cual aparece esa cosa terrible, pero inexorable e inexcusable, que es la política,

Y ahora notemos que el saludo bélico no es propia- mente saludo -bien claro debíamos haberlo visto-, porque ese saludo no promete salud al que saluda; no es saludo, sino que es una orden, un mandamiento, una ley, y aun una ley emanada de un derecho extremo que brota de un extremo Estado; quiero decir de un Estado que lo es en superlativo. No tiene, pues, nada que ver con el pacífico saludo, como no sea negativamente porque ha prohibido saludar pacíficamente. Por tanto, nuestra teoría está salvada y, además, confirmada.

En cuanto a este pobre apretón de manos, que tanto nos ha dado que hablar, ¿qué podemos decir como última palabra? Pues una última palabra aún hay que decirla.

Por razones tan radicales y decisivas en la realidad de la vida humana, que no he podido siquiera referirme a ellas en estas lecciones -pertenecen, precisamente, ala base más definitiva de mi pensamiento filosófico-, tengo la convicción de que todo lo humano -no sólo la persona, sino sus acciones, lo que construye, lo que fabrica- tiene siempre una edad. Es decir, que toda realidad humana que se presenta ante nosotros, o es niña, o es joven, o es madura, o es caduca, o decadente. y si se tiene un poco de perspicacia -no hace falta mucha- se puede muy bien ver en qué edad está, como se ve la edad del caballo separándole los belfos y mirándole los dientes. Pues bien, en este sentido, por una porción de motivos, yo creo que la forma de saludo que es el apretón de manos está en la decrepitud, en la agonía, y que muy pronto lo vamos a ver desaparecer, no al golpe de los saludos bélicos y rendido a ellos, sino porque es un uso que está en sus últimos momentos, que está desusado. y digo más: yo no he estado nunca hasta este momento en Inglaterra, yo no sé nada de lo que pasa sobre este particular en Inglaterra en los últimos diez años, pero *a priori* me atrevería a afirmar que, por fuerza -hace diez o doce años, poco más o menos- habrá tenido que comenzar en Inglaterra el fenómeno de la desaparición de este saludo, del apretón de manos, y su sustitución por algo todavía más simple: un leve gesto de inclinación de cabeza o una sonrisa inaugural.

¿Por qué digo que esto ocurre en Inglaterra? El por qué es una de las ideas que me apasionan desde hace años, que me parece de toda evidencia, de gran importancia, y no la he

visto jamás advertida ni siquiera por los mismos ingleses. A saber, que cuando estudiamos la historia de todo modo de vida occidental, con rarísimas excepciones -que no harían sino confirmar la regla-, encontramos que, antes de la aparición plenaria y brillante en el continente de ese modo de vida, hubo siempre un precursor en Inglaterra. Es decir, que. salta a la vista, por la abundancia de los hechos que lo confirman, lo que yo llamo «la precedencia de Inglaterra respecto al Continente» en casi todos los modos de vida, y esto no sólo desde que logró ser una potencia mundial, sino desde los comienzos de la Edad Media.

Es hasta vergonzoso tener que decir y recordar que los ingleses nos han enseñado a hablar en latín, en buen latín, al resto de los europeos, cuando enviaron en tiempo de Carlomagno a Alcuino y alguno más al Continente.

Pues bien, esto no lo han visto los ingleses, pero podría señalar algunas palabras de los pensadores ingleses que más hondamente han meditado sobre su pueblo, que son muy pocas, pero en las cuales entreveo que ellos han entrevisto algo parecido sin acabar de verlo.

Los temas son tantos que se me atropellan los unos en los otros. Cuando el hombre que se dedica a pensar llega a cierta altura de la vida, casi no puede hacer otra cosa que callar. Porque son tantas las cosas que debe- rían ser expresadas, que se pelean y se agolpan en su garganta y le estrangulan el decir. Por eso yo llevo años en silencio... Y, sin embargo, ya se ha visto que en estas lecciones me he portado correctamente, caminando por derecho a mi tema, y aun los episodios que en su momento pudieron parecer lo contrario han resultado luego avances de sustancia. Es decir, que, ascéticamente, yo he marchado mi ruta adelante, renunciando a disparar sobre los espléndidos problemas que a uno y otro lado del camino nos salían revolando como faisanes...

En una lección anterior tuvimos ocasión de hacernos bien presente cómo el otro hombre es siempre peligroso, aunque a veces, en el caso del próximo e íntimo, esta periculosidad sea mínima y, por serlo, no reparemos en ella. El hecho de que exista el uso del saludo es una prueba de la conciencia viva en los hombres de ser mutuo riesgo unos para otros. Cuando nos acercamos al prójimo se impone, aun a estas alturas de la historia y de la llamada civilización, algo así como un tanteo, como un tope o cojín que amortigüe en la aproximación lo que tiene de choque.

Pues hemos visto que la forma del acto en que el saludo consiste se ha ido atrofiando en la medida exacta en que ha ido menguando la dosis del peligro. Y si hoy subsiste un residuo de aquél es porque, en efecto, persiste un resto de éste. Es decir, que al través de sus cambios y aun en su forma actual de extrema supervivencia, este uso de saludar sigue siendo útil, instrumento y aparato que presta un auténtico servicio. Imagínese por un momento que esta noche, por arte mágico, quedase eliminado el saludo y que mañana tuviéramos al encontrar a nuestros conocidos que comenzar, desde luego, sin el previo contacto ornamental de la salutación, el trato positivo con ellos. ¿No sentiríamos que era difícil, áspero, impertinente ese comienzo, cuando no se tratase de personas que conviven en la más continua y extrema intimidad? Pues cuando se trata de ésta, sabemos que no hay propiamente encuentro; al que vive, por ejemplo, en nuestra casa permanentemente -padres, hermanos, hijos, parientes inmediatos- no se le encuentra. Al revés, lo insólito es que no se halle a nuestra vera. Viceversa, si afinamos, percibiremos que apenas nunca en dos encuentros nuestros con otra persona nos sentimos ambos a igual nivel de humana proximidad, con el mismo temple el uno hacia el otro. Sin voluntad deliberada, se hace en nosotros algo así como un cálculo de cómo nos afronta el prójimo y llevamos una especie de termómetro de la sociabilidad o de la amistad que nos marca su contacto como más frío o más cálido en cada ocasión. El saludo suele servir para acertar en lo primero que diremos a nuestro conocido. Probablemente sólo los ángeles no han menester saludarse porque son mutuamente transparentes. Mas es tan congénito a los hombres ser unos para otros más o menos arcano, misterio y, ya por ello sólo, más o menos peligro que esta deficiencia y minúsculo drama constante se ha convertido en algo que da a nuestra convivencia sabor y aliciente, hasta el punto de que si, de pronto, nos trasluciésemos todos e interpenetrásemos, sufriríamos una enorme desilusión y no sabríamos

qué hacer con una vida etérea que no choca constantemente con el prójimo. Es preciso, más aún, es acaso lo más importan- te, dada la altura de experiencias vitales a que ha llegado el Occidente y La inevitabilidad de instaurar una *nueva cultura*, nueva en sus más profundas raíces, ya que la tradicional -y me refiero a las más contrapuestas tradiciones- se ha agotado como una cantera exhausta, es -digo- lo más importante: que necesitamos aprender a ver que, siendo la condición humana en todo momento limitada, finita y, por tanto, constituida últimamente por negatividades, son éstas en lo que tenemos que apoyarnos puesto que son lo que sustancialmente somos, y, en consecuencia, que necesitamos verlas como positividades. Otra cosa sería no mejorar la vida, sino, al contrario, vaciarla de lo que, limitado y finito, al fin y al cabo posee. Así, en vez de pretender que mágicamente el hombre deje de ser peligroso para el hombre, como hacen los utopistas, debemos reconocerlo, subrayarlo, apoyarnos en ello, como el pájaro se apoya para volar en la resistencia negativa del aire, e ingeniárnoslas para aprovechar este destino y hacerlo sabroso y fértil. En vez de derramar llanto sobre nuestras limitaciones, debemos utilizarlas como saltos de agua para nuestro beneficio. La cultura ha sido siempre aprovechamiento de inconvenientes.

Pero volviendo a nuestro tema, se me hará notar que si tiene aún cierta, aunque evanescente utilidad el saludo actual, el caso es que éste se ejercita sólo con las personas conocidas y, en cambio, no se emplea con los desconocidos a quienes encontramos transeúntes por las calles de la ciudad. ¿No nos sería de mayor servicio con éstos que con aquéllas? ¿Por qué se saluda a quien nos ha sido presentado y no al totalmente desconocido, cuando en el desierto o en la selva acontece en cierto modo todo lo contrario, que se hace más largo y minucioso cumplimiento al hombre anónimo que surge en el horizonte? La razón del por qué es así salta a la vista. Precisamente por ser la ciudad lugar donde conviven constantemente desconocidos no bastaba, para regular su encuentro y convivencia, con el uso, al fin y al cabo, ornamental, de tenue eficiencia que es el saludo. Este quedó reducido a círculos de menor periculosidad, a saber, a la convivencia ya acotada e interior de grupos formados por conocidos. Cuando alguien presenta a dos personas sale como garantizador de su mutuo carácter pacífico y benévolo. Para regular el roce de los desconocidos en la ciudad, y, sobre todo, en la gran ciudad, fue menester que en la sociedad se crease un uso más perentorio, enérgico y preciso: ese uso es, lisa y llanamente, la policía, los agentes de seguridad, los gendarmes. Pero de este uso no podemos hablar hasta que no nos enfrentemos con otro más amplio que es su base: el poder público o Estado. y éste, a su vez, sólo puede ser claramente entendido cuando sepamos qué es el sistema de usos intelectuales que llamamos «opinión pública», el cual se constituye merced al sistema de usos verbales que es la lengua. Como se ve, los usos se articulan y basan los unos en los otros formando una ingente arquitectura. Esa ingente arquitectura usual es precisamente la Sociedad.

XI. EL DECIR DE LA GENTE: LA LENGUA, HACIA UNA NUEV A LINGUISTICA

No hay relación más superlativamente humana que la de la madre y el hijo, del hombre y la mujer que se aman. El individualísimo ser que es esta madre vive hacia el individualísimo ser que es este hijo. Es este hombre quien está enamorado de esta mujer -insustituible, incomparable, única. Cuanto el uno hace respecto al otro es un ejemplo máximo de acción interindividual. Ahora bien, lo que dos amantes hacen más abundante- mente es hablarse. Ya sé que entre ellos hay además la caricia. Pero dejémosla estar por ahora, pues tal vez resulte que la caricia en el amor es, no digo que únicamente pero sí más que otra cosa, algo así como seguir hablándose en una nueva forma. ¿En cuál? Dejémoslo estar. Lo que parece incuestionable es que el amor de los amantes, que vive en miradas, que vive en caricias, vive más que todo eso en conversación, en diálogo sin fin. El amor es parlero, gorjeante: el amor es elocuente, y quien al amar calla es que no tiene remedio, es que es anormalmente taciturno.

De modo que la interacción individualísima que es amarse, en la cual ambos participantes actúan desde su fondo más personal, que es, por tanto, una incesante creación original, tiene que realizarse por medio del habla. Pero hablar es usar de un determinado lenguaje, y ese lenguaje no es creación de ninguno de los amantes. La lengua en que conversan estaba ahí, antes que ellos y fuera de ellos, en su contorno social. Desde niños les ha sido inyectada al oír lo que las gentes dicen. Porque la lengua, que es siempre y últimamente la lengua materna, no se aprende en gramáticas y diccionarios, sino en el decir de la gente.

Ellos, los amantes, quieren decirse cosas, muchas cosas, pero todas esas cosas son una sola -el propio ser, el individualísimo ser de cada cual. Ya al comienzo de este curso, haciendo notar que la vida humana es en su última verdad radical soledad, añadí que es el amor el ensayo de canjear dos soledades, de entremezclar dos recónditas intimidades, lo cual, logrado, sería como dos venas fluviales que entremezclasen sus aguas, o dos llamas que se funden. Para ello se dicen «amor mío» u otra expresión de análogo cariz. Hemos de distinguir entre lo que con esa expresión quieren decirse y esta ex- presión misma con que lo dicen. Lo que ellos quieren decir es su sentimiento hacia el otro, un sentimiento auténtico que les invade, que brota de la raíz de su persona, que sienten y entienden perfectamente; en cambio, la expresión «amor mío», que va a portar del uno al otro la noticia, la declaración o manifestación de ese sentimiento, les viene a ambos de fuera y no la entienden. Nos encontramos exactamente en el mismo caso del saludo: yo entiendo muy bien que necesito dar la mano, pero no entiendo en absoluto por qué eso que necesito hacer con los otros es darles la mano. Los amantes entienden muy bien que para comunicarse su sentimiento tienen que decirse esas palabras u otras parejas. Pero no entienden por qué su sentimiento se llama «amor», se dice «amor», y no con cualquier otro sonido. Entre su intención personal de decir su sentimiento y el acto de pronunciar y producir un cierto sonido, no existe nexo inteligible. Si hacen ese acto pronunciativo los amantes es porque han oído que se hace cuando dos se quieren, pero no por ninguna razón que en la palabra «amor» encuentren.

La lengua es un uso social que viene a interponerse entre los dos, entre las dos intimidades, y cuyo ejercicio o empleo por los individuos es predominantemente irracional. La prueba más escandalosa, casi cómica, es que llamamos con las palabras «racional» y «1ógico» a nuestro comportamiento máximamente inteligente, cuando esos vocablos vienen de *ratio* y *lógos,* que en latín y en griego significaron originariamente «hablar», es decir, una faena que es irracional, cuando menos por uno de sus lados constitutivos y frecuentemente por todos.

Repito: entendemos, más o menos bien, las ideas que queremos expresar con o que decimos, pero no entendemos lo que dice *eso* que decimos, lo que por sí mismo significa nuestro decir, esto es, nuestras palabras. El paralelismo con el saludo es perfecto, y como en él sólo podemos entender el acto de dar la mano cuando dejando de saludar nos ponemos a teorizar sobre el origen del saludo y descubrimos la etimología de nuestro uso, así acontece con la palabra. A veces no lo conseguimos y la palabra queda ininteligible. Así acontece con la palabra «amor». Nosotros la hemos recibido de los romanos, pero no es palabra romana, sino etrusca. ¡Quién sabe de qué experiencias propias o de qué otro pueblo les llegó a éstos!... Es una pena, pero no sabemos por qué cosa tan importante en nuestras vidas como es el amor se dice «amor». Parejamente decimos «me entró miedo», Para nosotros esta expresión no tiene por sí sentido. No entendemos que el miedo, una emoción que en nosotros se produce y que es ajena al espacio, pueda estar fuera y «entrarnos», Pero esta vez la etimología nos aclara el sentido porque nos hace saber que en griego y otras lenguas indo-europeas existe una expresión idéntica, por lo cual averiguamos que el pueblo primitivo indo-europeo creía que las pasiones, como las enfermedades, son fuerzas cósmicas que están fuera, en el espacio, y de cuando en cuando nos invaden. Mas el otro atributo del uso es que nos sentimos coaccionados a ejercitarlo, a seguirlo. ¿Dónde está en el habla la coacción? ¿Quién se enfada o me amenaza con represalias si no empleo palabras de lengua ninguna determinada, sino sonidos de mi propia invención?

Al hablar de la coacción en el caso del saludo me ceñí a enunciar el tipo de represalias que su omisión provocaba, pero ya veremos cómo en cada tipo de uso la coacción toma una forma de un tipo distinto. Estas diferencias son importantísimas: ellas hacen manifiesto, mejor que

nada, la función a que cada tipo de usos sirve en la sociedad. La coacción máxima es la física y el contorno social la practica cuando se contraviene aun tipo de usos muy característico que se llama «Derecho». Ya veremos por qué esto pasa. Ahora baste decir que, comparada esta coacción con la que nos amenaza si no saludamos, ésta nos parece mucho más débil, difusa y lenta en su funcionamiento que aquélla. Si alguien roba un reloj y es cogido *in fraganti,* un policía se apodera inmediatamente de él y, a la fuerza, se lo lleva ala comisaría. En este caso, pues, la respuesta de la sociedad a un abuso es física, de máxima intensidad y fulminante. Esto nos permite nuevamente advertir que los usos pueden clasificarse en *débiles* y *fuertes.* Estos dos grados de energía en el uso se miden por la que manifiesta la coacción. Saludar y cuanto suele llamarse «costumbres» es uso débil; el Derecho, en cambio, es un uso fuerte. Espero poder mostrar cómo precisamente por ser un uso fuerte su aspecto y su *prima facies* más frecuentes son de perfil distinto a los demás usos, es decir, a los que, más o menos, han sido siempre reconocidos como usos, y ello fue causa de que juristas y filósofos del Derecho no hayan acertado a ver en éste lo que es y no puede menos de ser: un uso de entre los usos. Pero no es aún la hora de hablar sobre qué sea el Derecho. Ya he dicho que nuestro contorno, en la medida en que es contorno social, se manifiesta como permanente y universal coacción. Este es el momento de corregir en poquísimas palabras la idea errónea que de la coacción social o colectiva se tiene. Pues se supone que ésta ha de consistir en actos especiales, positivos o negativos, que los demás ejerzan sobre nosotros. No hay tal. Esa es sólo una forma de coacción de la cual hemos visto ya dos especies distintas: el enfado de los demás si no les saludamos, que es mera retirada de su amistad, de su estima y tal vez de su trato, y la intervención enérgica de la policía si alguien roba un reloj o falsifica un testamento. Pero me parece perfectamente natural llamar «coacción sobre mi comportamiento» toda consecuencia penosa, sea del orden que sea, producida por el hecho de no hacer yo lo que se hace en mi contorno social.

Por ejemplo: el amante quiere decir algo a su amada pero se niega a usar una determinada lengua. Evidente- mente no por ello interviene la policía, pero el hecho es que entonces la amada no le entiende y él se queda sin decirle lo que deseaba. El uso que es la lengua, sin aspavientos, sin aparentes violencias, se impone a nosotros, nos coacciona de la manera más sencilla pero más automática e inexorable del mundo, impidiendo que seamos entendidos con toda plenitud y, en consecuencia, paralizando radicalmente toda convivencia fértil y normal con el prójimo. He aquí una coacción que no consiste en actos ni negativos ni positivos de nadie, sino en omisiones, porque supongo que nadie al «no entender» llamará acto, cuando es simplemente una cosa que a uno le pasa. Digamos, pues, formalmente que hay coacción siempre que no podemos elegir impunemente un comportamiento distinto de lo que en la colectividad se hace. La punición o castigo puede ser de los órdenes y grados más diversos -puede, por ejemplo, significar simplemente que no hacer lo que se hace en nuestro derredor nos obliga aun esfuerzo mayor que hacerlo. Para citar sólo un caso mínimo pero, por lo mismo, muy significativo: si nos resolvemos a tomar como desayuno algo distinto de lo que es el repertorio de los desayunos usuales, se verán las dificultades que encontramos, el esfuerzo que en tan trivial cotidianeidad tenemos que gastar, por ejemplo, en los viajes y cambios de residencia. La sociedad, en cambio, nos ahorra incluso el esfuerzo de inventarnos el desayuno adelantándonos el *menu* de los usuales. Sin figura melodramática, esto que es tan simple, es la causa decisiva de que la sociedad exista; quiero decir, que persista. Porque ganas de huir de la sociedad han sentido en algún momento casi todos los hombres, pero la imagen del esfuerzo que supondría una existencia solitaria, en que tuviese uno que hacérselo todo, basta para reprimir ese impulso de huida. Se dice que el hombre es un ser naturalmente sociable. Es esta una idea confusa que no tengo ahora tiempo de desmenuzar. Pero, al cabo, yo la admitiría con tal que me dejasen añadirle inseparablemente que el hombre es, también ya la vez, naturalmente insociable, que hay en él siempre, más o menos somnolente o despierta, un ansia de huir de la sociedad. Periódica- mente aparece con proporciones visibles en la historia. Estos años últimos, en unos países antes, en otros después, ha habido en todo el mundo una epidemia de querer irse -irse de la sociedad en que se vive y, a ser posible, de toda

sociedad. Son innumerables, por ejemplo, los europeos que estos años han soñado con una isla desierta.

Cuando Napoleón invadió Alemania y se acercaba a Weimar, Goethe decía: «¡Quisiera uno estar fuera!» Pero no hay «fuera». Durante los primeros siglos del Imperio Romano, muchos hombres, desilusionados de todo lo colectivo y público, huían al desierto para vivir sumergidos en su propia soledad desesperada. Los monjes cristianos no fueron, ni mucho menos, los primeros en aislarse. No hicieron sino imitar a los que en Siria y Egipto desde dos centurias se hacían «deserteros», *eremitas,* para practicar la *moné* -la soledad. De aquí que se les llamase *monakhoí* -monjes. Este tipo de vida les proporcionó un enorme prestigio y produjo una especie de epidemia. Los desiertos se poblaron de miles de «solitarios» que, en virtud de ello, dejaron de serlo y se convirtieron en «comunidad» *-cenobio,* de *koinós,* común. Pero individuos más resueltos a aislarse inventaron, ya que era imposible aislarse horizontalmente, huir de los prójimos por la vertical, construyéndose una alta columna o pilar sobre el cual vivían. Se les llamó *estilitas.* Mas tampoco les dio resultado, y hasta el Emperador enviaba a sus ministros para consultar a San Simeón sobre asuntos de Estado, gritándole desde el suelo.

Menos simple que el saludo como fenómeno, es la lengua el hecho en que más clara y puramente se dan los caracteres de la realidad social y, por eso, en él se manifiesta con incalculable precisión el ser de una sociedad. Sociedad es, en su base, la convivencia continua, estabilizada de hombres de una unidad colectiva, es decir, una convivencia aparte, separada de otras convivencias y colectividades. Tan pronto como un grupo de hombres se separa de la colectividad en que antes convivía, empieza automáticamente, sin la voluntad de ningún individuo, a modificarse la lengua que antes hablaba ya crearse, si la separación perdura, una nueva lengua. Si por alguna dramática causa los que nos hallásemos en una sala quedásemos separados del resto de los españoles durante algunos años y al cabo de ellos volviésemos a reunirnos con nuestros compatriotas, notaríamos sorprendidos que, sin habernos dado cuenta de ello, nuestro español sería notablemente diferente del que usaban los demás, diferente en la pronunciación de muchas palabras, en la significación de otras, en las formas sintácticas, en las locuciones o modismos. Esto que en nuestro caso es un evento imaginario, ha sido un acontecimiento innumerablemente repetido en la historia. Viceversa, demuestra este reiteradísimo hecho que para existir *una* sociedad es menester que preexista una *separación.* Esta puede haber sido engendrada por causas muy diversas. La más aparente consiste en los estorbos geográficos que aíslan un grupo humano. Si tuviese mayor espacio hablaría de un pueblo en Nueva Guinea, recientemente descubierto y estudiado, que hace siglos una catástrofe geológica aisló en unos valles de que sus individuos no podían salir. Pero la causa del aislamiento puede ser *sólo* política o fundada en otros motivos más complicados a que no puedo aludir con un simple nombre si se me ha de entender.

Si los estudios sociológicos anduviesen en buena forma se habría estudiado a fondo, tanto en el pasado como en el presente, esta influencia de la separación en la vida colectiva para producir automáticamente «sociedad» con todos sus atributos o parte de ellos. Persiguiendo el tema, tanto en el pasado como en el presente, tendríamos hoya la vista, con suficiente claridad, una rica casuística que podría sernos más útil de lo que al pronto sospechamos. Por ejemplo: los actuales medios de comunicación han traído consigo que, por vez primera, sea normal el frecuentísimo traslado de innumerables personas desde su país a los demás, incluso los más lejanos. Este hecho, que hace pocos años ha comenzado a producirse, no hará verosímilmente sino crecer en los próximos. Junto al corporal traslado actúa la presencia constante en la Prensa de cuanto acontece en los otros países. Pues bien, ¿qué efectos va atraer todo esto para la vida de cada sociedad? Porque no está dicho que esos efectos, por fuerza, tenga que ser benéficos o, por lo menos, que la velocidad con que este proceso avanza no acarree graves consecuencias, aun- que sean transitorias.

Que los sociólogos y etnógrafos no han dado al tema la importancia que él reclama, salta a la vista cuando se advierte que no se hacen problema de hechos como el siguiente:

En Nigeria numerosas tribus, entre sí completamente dispares por su raza, su lengua, sus *usos,* etc., viven tan próximas unas a otras que no sería exagerado decir que viven mezcladas. No obstante, los individuos de cada tribu perduran adscritos a su particular sociedad y tienen plena consciencia de los otros como absoluta- mente extranjeros. Como los tambores sagrados simbolizan para los primitivos los usos todos de su tribu y, por tanto, *su* sociedad, cuando ven a alguien que pertenece a otra tribu, dicen: «Ese baila con otro tambor»; es decir, «ése» tiene otras creencias, otra lengua, otros *tabúes,* etc. ¿Cómo se explica que en esa *casi* convivencia no se borren las diferencias y que la identidad de *tabúes,* etc., mantenga una tan plena cohesión social dentro de cada tribu que, en medio de la más activa convivencia, baste para aislar? La identidad de *tabúes* produce la cohesión social y, en medio de la más activa intervivencia, aísla.

Es tan fina la reacción de la lengua a los caracteres de la sociedad que, no sólo se diferencian los de dos sociedades, sino que dentro de una misma se modifican según el grupo social. Una de las noticias más antiguas de la historia, por tanto, anterior al año 3000, nos dice que en las ciudades sumero-acadias se hablaban dos lenguas -una era la lengua de los hombres, *eme-ku,* otra la lengua de las mujeres, *eme-sal,* que significaba también la lengua de los cautos. ¿Es que tan pronto empezaron los hombres y las mujeres a no entenderse? El dato fue sostenido nada menos que por Eduardo Mayer. Hace un par de años, Hrozny, el descifrador de la escritura hitita cuneiforme y de la jeroglífica del otro pueblo hitita, lo ha puesto en duda. Pero no se comprende la dificultad que encuentra en admitirlo porque todavía hay muchos pueblos en que coexisten un lenguaje masculino y otro femenino. Carlos Alberto Bernouilli llama la atención sobre este idioma femenino que no puede entender ningún hombre y que es el único que se emplea en los misterios propiamente femeninos; como entre los *suahili.* Flora Kraus ha estudiado el carácter y difusión de este lenguaje.

Nuestra lengua española, en su forma que, un tanto ideal o utópicamente pero, a la postre, con suficiente fundamento, podemos llamar normal, es el resultado, tal vez mejor dicho, la resultante mecánica de la colabora- ción entre las diversas clases sociales. Y es que cada una tiene su lengua propia. Y ello no por diferencias de azar sino por una razón fundamental que hace de esas diversas clases órganos sustantivos, cada uno con su papel en la existencia de nuestra lengua normal. Pues se trata de que la clase llamada popular, la intermedia y las superiores usan de la lengua en actitud radicalmente distinta. Como hace notar Lerch, el modo de hablar, esto es, de emplear la lengua, se diversifica en tres grupos sociales distintos: hay los que hablan sin reflexionar sobre su modo de hablar, en puro abandono ya como salga; es el grupo popular. Hay los que reflexionan sobre su propio hablar, pero reflexionan errónea- mente, lo que da lugar a deformaciones cómicas del idioma, como la señora que, por dárselas de fina, dice que su marido ha llegado en el «corredo de Bilbado». Hay, en fin, el grupo superior que reflexiona acertadamente.

Eliminemos el grupo intermedio que raramente logra influir en la lengua normal. Nos quedan el pueblo y las aristocracias cultas. Su actitud en el lenguaje no es sino una manifestación particular de su actitud general ante la vida. Porque hay dos modos de estar en la vida. Uno consiste en abandonarse, dejando que los actos salgan como ellos quieran. Otro es detener los primeros movimientos y procurar que nuestro comportamiento se produzca conforme a normas. Lerch nos hace ver cómo el «culto», que suele pertenecer a las clases superiores, habla *desde* una «norma» lingüística, desde un ideal de su lenguaje y del lenguaje en general. El plebeyo, en cambio, habla ala buena de Dios. Por eso Lerch sostiene, frente ala tesis romántica, que los selectos, las aristocracias, al ser fieles a aquella norma fijan y conservan el idioma impidiendo que éste, entregado al mecanismo de las leyes fonéticas que rigen sin reservas el habla popular, llegue a las últimas degeneraciones. La pérdida de consonantes a que había llegado el francés cuando las clases superiores inician su vigilancia, es enorme: de *pediculum* queda sólo «pou»; de *parabolare,* «parler»; de *cathedra,* «chaire» o «chaise»; de *oculus,* «oeil»; de *augurium,* «heur». De aquí convergencias múltiples que han cargado el francés de sonidos equívocos: «san» viene de vocablos latinos tan distintos como *centum, sanguem, sine,* se *inde* «<s'en»); en fin, *ecce hoc inde* «<c'en»); de aquí la expresión

cuyo origen se buscaba, «c'en dessus dessous», que estúpidamente se escribe hoy «sens des sus dessous», y antes -en Vaugelas, en Mme. de Sévigné- «sans dessus dessous». Al abreviar los vocablos con acento antepenúltimo -*tepidus*, «tiede»- quedan sólo agudos y graves: de *portum*, «port»; de *porta*, «porte». Pero esta e es muda y, sin la intervención de los cultos, la *e* final desaparecería confundiéndose con «port» y luego ambos quedarían reducidos a *port*[1]. Gracias a los cultos hay palabras abstractas y muchos medios utilísimos, por ejemplo, ciertas conjunciones.

1 E. Lerch: *(Jber das sprachliche Verhiiltnis van Ober-und Unters- chichten*, Jahrbuch für Philologie, I. 1925, pág. 91.

En el siglo XVI, el francés va aún ala deriva de los caprichos individuales. A principios del XVII, comienza la presión de una norma proveniente de las clases superiores. y la figura que para esa norma se elige es, no la del sabio o pedante que habla desde sí mismo, sino la del habla cortesana, en que domina el punto de vista del que escucha y va a contestar; porque no habla como escritor solitario, sino formalmente como conversador. Se adopta, pues, una norma proveniente del carácter más sustancial del idioma: la sociabilidad. Es el hombre en cuanto sociable quien va a legislar. Pero aun dentro de su concepto se prefiere el hombre sociable en quien el hablar -conversar- es una ocupación formal -que habla por hablar-, el cortesano, el «hombre de sociedad» y «1'honnete homme, l'homme de bonne *compagníe»*. Es justo que en el decir hablado, en que lo decisivo es ser gratamente entendido, decida sobre la forma del decir ese tipo de hombre, puesto que dice *como* hay que decir. En cambio, en el decir escrito, en que lo decisivo es que se diga lo *que* hay que decir, debe decidir el escritor.

El abandono al funcionamiento de las leyes fonéticas llevaría aun lenguaje de monosílabos equívocos, muchos de ellos entre sí idénticos, como acabamos de ver, aunque oriundos de vocablos muy diferentes. Esto ha acontecido en el inglés y en el chino. De aquí esta triste condición de la lengua inglesa que obliga a sus parlantes nativos al frecuente *spellíng*, en que uno a otro tienen que deletrearse la palabra que acaban de pronunciar. A veces, sospecharíamos que si un inglés entiende a otro es porque, siendo de sólito su conversación puros lugares comunes, sabe ya de antemano lo que el otro va a decir. En el chino han resuelto el problema complicando la pronunciación con diferentes alturas de tono, lo que hace de él una música no bien sonante y no permite su transcripción en caracteres latinos o de otra escritura no ideográfica.

¡Amor mío! -¡No se dirá que no es éste un buen comienzo de párrafo! ¡Menos mal que no se puede colegir ni sospechar a quién va dirigido este suspiro verbal! De puro ser indiscreto, lanzar esta expresión ante un auditorio de más de mil personas hace de ella la discreción misma, más aún, la hace ultra-discreta, porque la discreción consiste en callar lo que hay que callar, pero en el supuesto de que eso que se calla, en rigor, se podría decir porque tiene un sentido. Pero esas dos palabras, a pesar de tener el aspecto de palabras y poseer un vago sentido, algo así como una significación, no son un *decir*, no dicen nada. ¿Por qué, si su sonido está íntegro y correctamente pronunciado? No dicen nada porque no llevan en sí dirección aun consignatario: tienen un emisor Que soy yo, pero carecen de un receptor y, por eso, una vez en el aire, como la paloma que ha perdido su rumbo e indecisa aletea sin saber hacia dónde, no rinden viaje, no llegan a nadie, no *dicen*. Las palabras «amor mío» están, en efecto, ahora en el aire, se han quedado en él exactamente como están en el diccionario. En el diccionario las palabras son *posibles* significaciones, pero no dicen nada. Son curiosos estos obesísimos libros que llamamos diccionarios, vocabularios, léxicos: en ellos están todas las palabras de una lengua y, sin embargo, el autor de ellos es el único hombre que cuando las escribe no las dice. Cuando, escrupuloso, anota los vocablos «estúpido» o «mamarracho», no los dice de nadie ni a nadie. Lo cual nos pone delante de la más imprevista paradoja: que el llamado lenguaje, es decir, el vocabulario, el diccionario, es todo lo contrario del efectivo lenguaje, y que las palabras no son palabras sino cuando son dichas por alguien a alguien. Sólo así, funcionando como concreta acción, como acción viviente de un ser humano sobre

otro ser humano, tienen realidad verbal. y como los hombres entre quienes las palabras se cruzan son vidas humanas y toda vida se halla en todo instante en una determinada circunstancia o situación, es evidente que la realidad «palabra» es inseparable de quien la dice, de a quien va dicha y de la situación en que esto acontece. Todo lo que no sea tomar así la palabra es convertirla en una abstracción, es desvirtuarla, amputarla y quedar- se sólo con un fragmento exánime de ella.

Así, al pronunciar yo las voces «amor mío», al no ser dichas a nadie, no serían un decir y, al no serlo, tampoco una auténtica acción verbal. Serían sólo sonido, lo que los lingüistas llaman fonema. Sin embargo, ese sonido tendría una significación. ¿Cuál? No es que vayamos a entrar en la arriesgada faena de definir la realidad que es el amor. A lo sumo nuestra tarea sería sólo definir lo que significa esa expresión, delimitar esa significación que, apenas pronunciada aquélla, nos hemos encontrado en la mente. Más si lo intentásemos, advertiríamos que surgen ante nosotros, con perfil más o menos preciso, diversas significaciones concretas, reales o imaginarias, en que aquellas palabras son efectivamente dichas por alguien a alguien, y que entonces la significación es distinta según la situación y sus personajes. Es, por ejemplo, una madre que dice a su hijo: «¡amor mío!», o es el amante que lo dice a su amada. No es lo mismo el amor maternal que el amor de amorío. Pero no es esto, demasiado palmario, lo que nos interesa, sino más bien que se compare cualquiera de estas dos significaciones que la palabra «amor» tiene cuando es efectivamente dicha y es momento vivaz de una vida y la que parecía tener cuando al principio la pronuncié. En el caso de la madre y en el del amante la palabra «amor» enuncia y dice un sentimiento efectivo, real, completo, con todos sus componentes y arrequives. Me he expresado mal: no es un sentimiento real lo que en ambos casos la palabra designa o representa, sino dos sentimientos muy diferentes. Por tanto, hallamos que una misma palabra es empleada para nombrar dos realidades muy distintas entre sí. No se confunda esto con el hecho de que hay palabras equívocas, afectadas de lo que los lingüistas llaman «polisemia» o pluralidad de significación. Así la misma voz «león» significa la fiera africana, la ciudad española, un buen número de Papas y las dos esculturas que guardan la escalera de nuestro edificio parlamentario. En este ejemplo, el hecho de que el mismo fonema -león- signifique todas esas cosas, es puramente casual, y en cada caso la coincidencia se debe a una causa determinada y distinta. El nombre «león» para el animal procede, sin más, del radical latino *leon* -de *leo, leanis-,* pero el nombre de la ciudad de León procede, por alteraciones fonéticas, de *legión,* porque allí se hallaba la cabeza militar y administrativa de un cuerpo de ejército romano, de modo que «león», nombre de animal, y León, nombre de ciudad, no son una palabra con dos significaciones, sino dos palabras que nada tienen que ver entre sí ya las que el azar de las transformaciones en la pronunciación de dos series fonéticas que empiezan en *leo* y *legio,* ha venido a identificar, produciendo un auténtico equívoco. Añadamos, para aprovechar esto, pero con vistas a lo dicho antes, que este ejemplo nos muestra cómo, abandonada la lengua a las transformaciones fonéticas de los vocablos, acabaría llenándose de equívocos como éste y no habría modo de entenderse porque la conversación sería un constante retruécano. En cuanto a los leones del Congreso, acontece que, metaforizando, se ha cambiado el sentido y de un animal de carne y hueso se hace al vocablo significar un pedazo de bronce o de mármol que tiene una forma algo parecida.

Pero en el «amor mío» de la madre y en el «amor mío» del amante no hay, según los gramáticos, equívoco. Se trata de la misma y única palabra con la misma y única significación. Por otra parte es incuestionable que en aquellos dos casos nombra sentimientos de sobra diferentes, de modo que «amor», sin más y por sí, debería significar *o* el amor de la madre *o* el amor del amante, pero no se ve cómo puede significar juntamente los dos. Sólo se puede entender si advertimos que la palabra «amor», aislada, arrancada a toda situación viviente en que es efectivamente dicha, no significa éste ni aquél ni ningún amor real, concreto, por tanto completo y que sea efectivo amor, sino sólo unos cuantos atributos que en todo amor, sea éste el que sea -a personas, a cosas, a Dios, a la patria, a la ciencia-, tendrán que darse, pero que ellos solos no bastan para que haya *un* amor. Lo propio acontece si digo «triángulo». Con las significaciones que desde luego parece aprontar este vocablo no se puede

dibujar en el encerado ningún triángulo. Para ello se necesita añadir por propia cuenta algunos atributos más que no están en aquella significación, como son un tamaño preciso para los lados de la figura y una precisa abertura de sus ángulos; sólo con estas añadiduras un triángulo es un triángulo. «Amor», «triángulo» no poseen, en rigor, una significación, sino sólo un embrión de ella, un esquema de significación, algo así como la fórmula algebraica, que no es, por sí, una cuenta, sino sólo un esquema de cuentas posibles, esquema que reclama ser completado sustituyendo sus letras por cifras determinadas.

Yo no sé si con esto he logrado hacer ver la peregrina condición que tienen las palabras y, por tanto, el lenguaje. Pues resulta que si tomamos el vocablo sólo y tal como vocablo -amor, triángulo- no tiene propia- mente significación, pues tiene sólo de tal un fragmento. Y si en vez de tomar a la palabra por sí, en su pura y estricta verbalidad, la decimos, entonces es cuando se carga de efectiva y completa significación. Pero ¿de dónde viene a la palabra, al lenguaje eso que le falta para cumplir la función que le suele ser atribuida, a saber, significar, tener sentido? Pues no le viene de otras palabras, no le viene de nada de lo que hasta ahora se ha llamado lenguaje y que es lo que aparece disecado en el vocabulario y la gramática, sino de fuera de él, de los seres humanos que lo emplean, que lo dicen en una determinada situación. En esta situación son los seres humanos que hablan, con la precisa inflexión de voz con que pronuncian, con la cara que ponen mientras lo hacen, con los gestos concomitantes, liberados o retenidos, quienes propiamente «dicen». Las llamadas palabras son sólo un componente de ese *complejo de realidad* y sólo son, en efecto, palabras en tanto funcionan en ese complejo, inseparables de él. Del sonido «tinto» parten diversas series de significaciones posibles y, por lo mismo, ninguna efectiva. Pero dicho por alguien en una taberna, el vocablo se completa automáticamente con elementos no verbales, con toda la escena de la «tasca», y, sin vacilación, la palabra cumple perfectamente su oficio, dispara inequívoca su sentido y significa: «éste quiere vino tinto». La cosa en su trivialidad misma es enorme, pues nos muestra cómo todos los demás ingredientes de una circunstancia que no son palabra, que no son *sensu stricto* «1enguaje», poseen una potencialidad enunciativa, y que, por tanto, el lenguaje consiste no sólo en decir lo que él por sí dice, sino en actualizar esa potencialidad decidora, significativa del contorno. El hecho incuestionable es que resulta sorprendente cómo la palabra se integra como tal palabra -esto es, cumple su función de enunciar- en coalescencia súbita con las cosas y seres en torno que no son verbales. Lo que la palabra por sí dice es muy poco, pero obra como un fulminante que dispara el poder cuasiverbal de todo lo demás. Esto no pasa igualmente con el lenguaje escrito, pero dejémoslo estar, ya que es evidente ser éste secundario y subsecuente al oral, o, como Goethe decía, que lo escrito es mero y deficiente sustituto o sucedáneo de la palabra hablada.

Ya anteriormente veíamos cómo «yo, tú, aquí, allí» eran palabras que tenían sentido diferente según quien las dice y el sitio en que se encuentra quien las dice; por eso los gramáticos las llaman «palabras de significación ocasional». Ya entonces dije que se podría disputar con los lingüistas sobre si en vez de *una* significación ocasional no tienen innumerables significaciones. Pero ahora entrevemos, aun en estas sumarísimas consideraciones, que, en rigor, a todas las palabras les acontece algo parecido, que su significación auténtica es siempre ocasional, que su sentido preciso depende de la situación o circunstancia en que sean dichas. La significación que el diccionario atribuye a cada vocablo es sólo el esqueleto de sus efectivas significaciones, siempre más o menos distintas y nuevas, que en el fluir nunca quieto, siempre variante del hablar ponen a ese esqueleto la carne de un concreto sentido. En vez de esqueleto, tal vez mejor podemos decir que son la matriz maleable en la cual las palabras, cuando realmente lo son, por tanto, cuando son dichas a alguien, en virtud de unos motivos y en vista de determinada finalidad, reciben un primer moldeo.

La lingüística tuvo que comenzar por aislar en el lenguaje real ese su lado esquelético y abstracto. Merced a ello pudo elaborar la gramática y el vocabulario, cosa que ha hecho a fondo y con perfección admirable. Mas, apenas logrado esto, vieron los lingüistas que con ello no se había hecho sino comenzar, porque el efectivo hablar y escribir es una casi constante contradicción de lo que enseña la gramática y define el diccionario, hasta el punto de que casi

podría decirse que el habla consiste en faltar a la gramática y exorbitar el diccionario. Por lo menos y muy formalmente, lo que se llama ser un buen escritor, es decir, un escritor con estilo, es causar frecuentes erosiones a gramática y léxico. Por eso un tan gran lingüista como Vendryès ha podido definir lo que es una lengua muerta diciendo que es aquella lengua en que no hay derecho a cometer faltas -lo cual, invertido, equivale a decir que la lengua viva vive de cometerlas. Con lo que hemos venido a la curiosa coyuntura en que se halla hoy la lingüística y que estriba en rodear ala gramática y al léxico, constituidos por ella misma durante su etapa anterior, con una orla de investigaciones cada vez más ancha, que estudia el cómo y el porqué de esas faltas, faltas a que ahora, claro está, se reconoce un valor positivo; es decir, que son excepciones tan constitutivas del lenguaje como las reglas mismas. Esta orla que va: envolviendo a la lingüística tradicional es la estilística. Para poner el ejemplo más grueso y trivial, si alguien grita «¡Fuego!» ofende a la gramática, porque al gritarlo quiere decir algo, y gramaticalmente todo decir, como correcta enunciación, reclama una frase entera -la palabra solitaria, ya nos lo dijo Aristóteles, no dice nada-, por ejemplo, «en esta casa el fuego ha producido un incendio». Pero la emoción de pánico y la urgencia vital del caso hacen que el hombre renuncie a este complejo enunciado, que según la vieja lingüística sería el correcto, y condense la frase en un solo vocablo eruptivo.

Como se ve, la estilística, a diferencia de la gramática, hace entrar en el estudio científico del lenguaje elementos extraverbales, que son el estado emocional y la situación determinada en que alguien pronuncia la palabra y, precisamente, una parte de todo aquello que, como antes vimos, es de la palabra inseparable, pero que la gramática y el diccionario habían separado de ella. Esto quiere decir que la estilística no es, como hoy se cree aún, un vago añadido a la gramática, sino que es, ni más ni menos, toda una nueva lingüística incipiente que se resuelve a tomar el lenguaje más cerca de su concreta realidad. Y no creo que sea insensato arrojo vaticinar que la reciente estilística, hoy breve orla que escarola el severo perfil de la gramática y el léxico, está destinada a tragarse a éstos ya alzarse con el santo y la limosna de toda la lingüística. Desde hace bastantes años postulo una nueva filología que tenga el valor de estudiar el lenguaje en su íntegra realidad, tal y como es cuando es efectivo, viviente decir y no como mero fragmento que ha sido amputado a su completa figura. Esa nueva filología tendrá, por ejemplo -conste que se trata sólo de un ejemplo elegido por su relativa sencillez-, que elevar a principio formal de la lingüística la vetusta receta, que, como una indicación secundaria, ha orientado siempre la interpretación práctica de los textos y que reza: *duo si idem dicunt, non est idem,* si dos dicen lo mismo... pues no es lo mismo.

La lingüística -sea fonética, sea gramática, sea léxico- ha estudiado bajo el nombre de lenguaje una abstracción que llama la «lengua», la cual, suponiendo que pueda precisarse su figura, es algo que he calificado de maravilloso y que ya quisiéramos poseer en cualquiera otra disciplina de Humanidades. Pero es evidente que con ello no ha logrado conocer al lenguaje, sino en una primera aproximación, porque eso que llama lengua no existe en rigor, es una figura utópica y artificial creada por la lingüística misma. En efecto, la lengua no es nunca «hecho» por la sencilla razón de que no está nunca «hecha», sino que está siempre haciéndose y deshaciéndose, o, dicho en otros términos, es una creación permanente y una incesante destrucción. De aquí que la gloriosa hazaña intelectual que la lingüística, tal y como es hoy, representa, la obliga precisamente -nobleza obliga- a conseguir una segunda aproximación más precisa y enérgica en el conocimiento de la realidad «lenguaje», y esto sólo puede intentarlo si estudia éste, no como cosa hecha, sino como haciéndose, por tanto *in statu nascendi,* en las raíces mismas que lo engendran. Sería un error que la lingüística creyese bastarle para conocer la lengua en su hacerse, reconstruir sus formas anteriores a la actual o, más general- mente dicho, a la forma que presenta en una determina- da fecha. Esto lo ha cumplido ya la lingüística y es un saber importantísimo. Pero esa llamada «historia de la lengua» no es, en verdad, sino una serie de gramáticas y léxicos del aspecto que, en cada estado pretérito, la lengua hecha ya en aquella fecha mostraba. La historia de la lengua nos muestra una serie de lenguas sucesivas, pero no su hacerse.

Aunque es, claro está, fecundísimo, no es forzoso irse al pasado para estudiar el hacerse de una lengua, porque siendo ella, en efecto, un constante hacerse y deshacerse, esto acontece

hoy lo mismo que ayer. Con importar mucho su pasado, importaría más que la lingüística se resolviese a tomar el fenómeno del lenguaje en un estrato más hondo, a saber: antes de estar hecha la palabra, en sus raíces, en sus causas gen éticas.

En forma lacónica yo expondría así mi idea de una nueva lingüística:

Hablar es *principalmente* -ya se verá el porqué de esta reserva- usar de una lengua en cuanto que está hecha y nos es impuesta por el contorno social. Pero esto implica que esa lengua ha sido hecha, y hacerla no es ya simplemente hablar, es inventar nuevos modos de la lengua y, originariamente, inventarla en absoluto. Es evidente que se inventan nuevos modos de la lengua, porque los que hay y ella tiene ya no satisfacen, no bastan para decir lo que se tiene que decir.

El *decir*. esto es, el anhelo de expresar, manifestar, declarar es, pues, una función o actividad anterior al hablar ya la existencia de una lengua tal y como ésta ya existe ahí. El decir es un estrato más profundo que el habla, ya ese estrato profundo debe hoy dirigirse la lingüística. No existirían las lenguas si el Hombre no fuese constitutivamente el Dicente, esto es, el que *tiene* cosas que decir; por tanto, postulo una nueva disciplina básica de todas las demás que integran la lingüística y que llamo *Teoría del decir*. ¿Por qué el hombre es decidor y no silente o, a lo sumo, un ser como los demás, que se limita a señalar a sus semejantes con gritos, aullidos, cantos, un repertorio de situaciones prácticas dado de una vez para siempre?

Von Frisch ha logrado distinguir con suficiente precisión un pequeño repertorio de vuelos diferentes que producen rumores distintos, con cada uno de los cuales la abeja señala a sus compañeras una determinada situación. Pero estas señales no son un «decir» de la abeja, sino reflejos automáticos que disparan en ella las diferentes situaciones.

Uno de los inconvenientes de no partir del decir -*función humana anterior al hablar*- es que se considera el lenguaje como la expresión de lo que queremos comunicar y manifestar, siendo así que una parte muy grande de lo que queremos manifestar y comunicar queda inexpreso en dos dimensiones, una por encima y otra por debajo del lenguaje. Por encima, todo lo inefable. Por debajo, todo lo que «por sabido se calla». Ahora bien, este silencio actúa constantemente sobre el lenguaje y es causa de muchas de sus formas. Humboldt ya nos dijo: «En la gramática de toda lengua hay una parte expresamente designada o declarada y otra sobreañadida que se silencia. En la lengua china, aquella primera parte está en una relación infinitamente pequeña con la última.» «En toda lengua tiene que venir el contexto del habla en auxilio de la gramática. El es, en el, chino, la base para la mutura comprensión, y la construcción frecuentemente sólo puede ser derivada de él. El verbo mismo sólo puede ser reconocido merced al concepto verbal»[1] -es decir, a la idea de una acción verbal que el contexto sugiere. Sólo advirtiéndose esto se explican las frases sin sujeto, como «¡Llueve!», o las exclamaciones: «¡Fuego!, ¡Ladrones!, ¡Vamos!».

1 Humboldt V 319

Pero si el hombre es el que «dice», urgiría determinar qué es lo que dice, 0, expresado de otro modo, cuáles son las direcciones primarias de su decir, qué cosas son las que le mueven a decir y cuáles las que le dejan silencioso, esto es, que calla. Es patente que esta necesidad de decir -y no una vaga y cualquiera, sino un preciso sistema de cosas que tenían que ser dichas- es lo que llevó al invento y existencia posterior de las lenguas. Esto nos permite hacernos bien cargo de si este instrumento inventado para decir es suficiente y en qué medida lo es o no.

El hombre, cuando se pone a hablar, lo hace *porque* cree que va a poder decir lo que piensa. Pues bien, esto es ilusorio. El lenguaje no da para tanto. Dice, poco más o menos, una parte de lo que pensamos y pone una valla infranqueable a la transfusión del resto. Sirve bastante bien para enunciaciones y pruebas matemáticas. Ya al hablar de física empieza a ser equívoco e insuficiente. Pero conforme la conversación se ocupa de temas más importantes que éstos, más humanos, más «reales», va aumentando su imprecisión, su torpeza y su confusionismo. Dóciles al prejuicio inveterado de que «hablando nos entendemos», decimos y escuchamos de tan buena fe que acabamos por malentendemos mucho más que si, mudos, nos ocupásemos de adivinarnos. Más aún: como nuestro pensamiento está en gran medida adscrito ala lengua -

aunque me resisto a creer que la adscripción sea, como suele sostenerse, absoluta-, resulta que pensar es hablar consigo mismo y, consecuentemente, malentenderse a sí mismo y correr gran riesgo de hacerse un puro lío.

En 1922 hubo una sesión en la Sociedad de Filosofía, de París, dedicada a discutir el problema del progreso en el lenguaje. Tomaron parte en ella, junto a los filósofos del Sena, los grandes maestros de la escuela lingüística francesa, que era, en cierto modo, al menos como escuela, la más ilustre del mundo. Pues bien: leyendo el extracto de la discusión, topé con unas frases de Meillet que me dejaron estupefacto -de Meillet, maestro sumo en la lingüística contemporánea-: «Toda lengua -decía- expresa cuanto es necesario a la sociedad de que es órgano... Con cualquier fonetismo, con cual- quier gramática se puede expresar cualquier cosa.» ¿No parece que, salvando todos los respetos debidos ala memoria de Meillet, hay también en esas palabras evidente exageración? ¿Cómo ha averiguado Meillet la verdad de sentencia tan absoluta? No será en calidad de lingüista. Como lingüista conoce sólo las lenguas de los pueblos, pero no sus pensamientos, y su dogma supone haber medido éstos con aquéllas y haber hallado que coinciden; sobre que no basta decir: toda lengua puede formular todo pensamiento, sino si todas pueden hacer- lo con la misma facilidad e inmediatez. La lengua no sólo pone dificultades ala expresión de ciertos pensamientos, sino que por ello mismo estorba la recepción de otros, paraliza nuestra inteligencia en ciertas direcciones[1].

1 [Véase también sobre el tema «Prólogo para franceses» a In *rebelión de las masas* (publicado en esta colección); y «Miseria y esplendor de la traducción» (incluido en el tomo titulado *Misión del bibliotecario,* publicado en la colección El Arquero), de donde se han tomado parcial y respectivamente estos últimos párrafos.]

No se entiende en su raíz la estupenda realidad que es el lenguaje si no se empieza, a advertir que el habla se compone sobre todo de silencios. Un ser que no fuera capaz de renunciar a decir muchas cosas sería incapaz de hablar. Y cada lengua es una ecuación diferente entre manifestaciones y silencios. Cada pueblo calla unas cosas *para* poder decir otras. Porque *todo* sería indecible. De aquí la enorme dificultad de la traducción: en ella se trata de decir en un idioma precisamente lo que este idioma tiende a silenciar. La «teoría del decir» -«de los decires»- tendría que ser también una teoría de los silencios particulares que practican los distintos pueblos. El inglés calla innumerables cosas que solemos decir los españoles. ¡Y viceversa!

Pero en un sentido aún más radical será forzoso que la lingüística se oriente en una «teoría del decir». Hasta ahora ha estudiado la lengua tal y como ésta se nos presenta y se halla ahí, es decir, en cuanto ya hecha. Pero, en rigor, la lengua no está nunca hecha sino que está siempre haciéndose y deshaciéndose, como todo lo humano. La lingüística cree responder a esa estricta realidad no contentándose con estudiar la lengua hoy presente, sino investigando su evolución, su historia. Es la famosa distinción de Saussure entre la lingüística sincrónica, que contempla los fenómenos del lenguaje coexistentes en la actualidad, y la lingüística diacrónica, que persigue hacia atrás las transformaciones que esos fenómenos han sufrido en la historia de la lengua. Pero esta distinción es utópica e insufiente. Utópica, porque el cuerpo de una lengua no está quieto ni un instante, no se da en ella estrictamente un sincronismo de todos sus componentes, pero, además, porque el diacronismo no hace sino reconstruir otros relativos «presentes» de la lengua según existieron en el pasado. Nos hace ver, pues, tan sólo cambios, nos hace asistir a la sustitución de un presente por otro presente, a la sucesión de figuras estáticas del lenguaje, como el «film» con imágenes quietas engendra la ficción visual de un movimiento. En el mejor caso, nos proporciona esto una visión *cinemática* del lenguaje, pero no una comprensión *dinámica* en que se nos hiciese inteligible el *hacerse* mismo de los cambios. Los cambios son sólo resultados del hacerse y deshacerse, son lo externo del lenguaje, y cabe postular una concepción interna de él, en que descubrimos, no *formas* resultantes, sino las *fuerzas* mismas operantes. La lingüística ha declarado *tabú* el problema del origen del lenguaje, y ello es razonable si se tiene en cuenta la falta absoluta de *datos lingüísticos* suficientemente primitivos. Pero el caso es que la lengua no es nunca sólo *datum*,

formas lingüísticas listas, hechas, sino que está, al mismo tiempo, *originándose* constantemente. Esto significa que, en una u otra medida, siguen hoy funcionando las potencias genitrices del lenguaje, y no parece haber razón para pensar que sea imposible poner de manifiesto en el hablar de hoy esas potencias. No intentar esto es lo que hace imposible tratar con alguna verosimilitud sobre el origen del lenguaje.

De aquí que las teorías sobre el origen del lenguaje hayan oscilado siempre entre estos dos extremos: o bien consideraban que el lenguaje había sido regalado al hombre por un poder divino, o bien intentaban derivar el lenguaje de necesidades que son las normales en todo animal, como el grito, la llamada, el imperativo -así últimamente G. Révész- o el canto, como en los pájaros (Darwin, Spencer), la interjección, la onomatopeya, etc. La explicación teológica es, en éste como en todos los demás casos, lo contrario de una explicación. Porque decir que Dios hizo al hombre desde luego «animal raciona}», esto es, que le regaló sin más la llamada «racionalidad», y que ésta implica el lenguaje y, por tanto, que le regaló el lenguaje, equivale a declarar que ni la «racionalidad» ni el lenguaje necesitan explicación. La verdad es que el hombre ni fue desde luego racional ni siquiera lo es todavía. Se trata de una especie, surgida -hoy se afirma- hace un millón de años, que en su evolución -es decir, en su historia- tomó una vía que podrá llevar en futuros milenios a una efectiva racionalidad. Por ahora tenemos que contentarnos con instrumentos intelectuales bastante torpes y que sólo en menguada dosis poseen *algo así como* «razón». Pero también es un error pretender derivar el lenguaje partiendo de un ser que fuera animal en el mismo sentido que los demás. De otro modo no se comprende por qué otras especies no han llegado -puesto que en estas teorías se les atribuye las mismas necesidades que el hombre- a elaborarse lenguajes. Ni siquiera era forzoso que fuesen lenguajes fónicos articulados. En principio, cabe un lenguaje de gritos. y muchas especies animales, no sólo los primates, tienen en el cerebro un aparato «electrónico» de sobra suficiente para retener un sistema de gritos diferenciales lo bastante rico para que mereciese llamársele «1engua», aunque la lengua interviniese poco y actuase más la laringe.

Es evidente que en el hombre tuvo que existir, desde que inició su «humanidad», una necesidad de comunicación incomparablemente superior ala de todos los demás animales, y esa necesidad tan vehemente sólo podía originarse en que ese animal que va a ser el hombre «tenía mucho, *anormalmente* mucho que decir». Había en él algo que en ningún otro animal se daba, a saber, un «mundo interior» rebosante que reclamaba ser manifestado, dicho. El error está en suponer que ese mundo interior era racional. Basta contemplar con un poco de rigor eso que *hoyes* en nosotros la llamada «racionalidad» para que veamos paladinamente, en ella misma, los síntomas de un comportamiento mental que ha sido obtenido con gran esfuerzo a lo largo de la trayectoria humana, que lejos de ser originario es un *producto* de selección, educación y disciplina ejercitadas durante cientos de miles de años. En el animal que luego resultó «hombre» tuvo, sí, que surgir en anormal desarrollo y superabundancia una función primigenia: la fantasía, y sobre esta función actuó la disciplina milenaria que ha conseguido hacer de ella lo que hoy, bastante abusivamente, llamamos «razón». Por qué en una especie animal brotó aquel torrente de fantasía, de hiperfunción imaginativa, es tema a que aludo en la primera lección y de que me he ocupado en otro trabajo mío. No es posible aquí entrar en él. Pero sí quiero hacer notar que frente a la doctrina teológica que hace del hombre una especial creación divina, y la zoológica que le inscribe en los límites normales de la animalidad, cabe un tercer punto de vista que ve en el hombre un animal anormal. Su anormalidad habría consistido en esa superabundancia de imágenes, de fantasmagorías que en él empezó a manar y creó dentro de él un «mundo interior». El hombre seria, según esto -y en varios sentidos del vocablo- un animal fantástico. Esta riqueza interna, ajena a los demás animales, dio a la convivencia y al tipo de comunicación que entre éstos existe un carácter totalmente nuevo, porque no se trató ya sólo del envío y recepción de señales útiles referentes ala situación en su contorno, sino de manifestar la *intimidad* que, exuberante, oprimía por dentro a aquellos seres, los desasosegaba, excitaba y atemorizaba reclamando salida al exterior, participación, auténtica compañía; es decir, intento de interpretación. No basta el utilitarismo zoológico para que podamos representarnos la génesis del lenguaje. No basta con la señal que está asociada con algo que hay o pasa fuera y podemos percibir, sino que es

preciso suponer en cada uno de aquellos seres la incoercible necesidad de hacer patente al otro lo que en su propio «interior» hervía oculto -el íntimo mundo fantástico-, una necesidad lírica de confesión. Mas como las cosas del mundo interior no se pueden percibir, no basta con «señalarlas»; la simple señal tuvo que convertirse en expresión, esto es, en una señal que porta en sí misma un sentido, una significación. Sólo un animal que «tiene mucho que decir» sobre lo que no «está ahí», en el contorno, se verá obligado a no contenerse con un repertorio de señales, sino que choca con la limitación que éste representa, y este choque le lleva a superarlo. Y es curioso que este choque con un medio de comunicación insuficiente, al que parece debe atribuirse la «invención» del lenguaje, es lo que en éste perdura y sigue actuando en incesante serie de pequeñas creaciones. Es el permanente choque del individuo, la persona, que quiere *decir* lo nuevo que en su intimidad ha surgido y los otros *no ven,* y la lengua ya hecha -el choque fecundo del *decir* con el *habla.*

Por esta razón indicaba antes que el origen del lenguaje puede ser en parte investigado hoy. La lengua, el *habla,* es lo que la gente dice, es el ingente sistema de usos verbales establecido en una colectividad. El individuo, la persona, desde que nace está sometido a la coacción lingüística que esos usos representan. Por eso es la lengua materna, tal vez, el fenómeno social más típico y claro. Con ella penetra *la gente* dentro de nosotros y se instala allí haciendo de cada cual un caso de la gente. La lengua materna socializa lo más íntimo de nuestro ser y merced a ello todo individuo pertenece, en el sentido más fuerte del término, a una sociedad. Podrá huir de la sociedad en que nació y fue educado, pero en su fuga la sociedad le acompaña inexorablemente, porque la lleva dentro. Este es el verdadero sentido que puede tener la afirmación de que el hombre es un animal social (Aristóteles, para decir «social» usa la palabra «político»). Es social, aunque sea, como pasa con frecuencia, insociable. Su *socialidad* o pertenencia a una determinada sociedad, no depende de su sociabilidad. La lengua materna le ha acuñado para siempre. Y como cada lengua lleva en sí una figura peculiar del mundo, le impone, junto a ciertas potencialidades afortunadas, toda una serie de radicales limitaciones. Aquí vemos con toda transparencia cómo lo que llamamos *el hombre* es una acentuada abstracción. El ser más íntimo de cada hombre está ya informado, modelado por una determinada sociedad.

Pero también es verdad la viceversa. El individuo que quiere decir algo muy suyo, y por lo mismo, no encuentra en el decir de la gente, en la lengua, un uso verbal adecuado para enunciarlo; entonces el individuo inventa una nueva expresión. Si ésta tiene la fortuna de ser repetida por suficiente número de otras personas, es posible que acabe por consolidarse como uso verbal. Todas las palabras v 2iros fueron inicialmente inventos individuales que luego se degradaron en usos mecanizados, y entonces, sólo entonces, entraron a formar parte de la lengua. Pero la mayor parte de esas invenciones no produce consecuencias ni deja rastro, porque, a fuer de creación individual, no son entendidas por los demás. Esta lucha entre el decir personal y el decir de la gente es la forma normal de existir el lenguaje. El individuo, prisionero de su sociedad, aspira con alguna frecuencia a evadirse de ella intentando vivir con formas de vida propias suyas. Esto se produce a veces con buen éxito, y la sociedad modifica tales o cuales de sus usos adoptan- do aquellas formas nuevas, pero lo más frecuente es el fracaso del intento individual. Así tenemos en el lenguaje un paradigma de lo que es el hecho social.

Los etnógrafos nos hablan de que en muchos pueblos primitivos es frecuente, cuando la situación excita a los individuos, que éstos pronuncien fonemas no existentes en la lengua. Estos fonemas son creados porque la fisonomía de su sonido expresa adecuadamente lo que el individuo en aquel momento siente y quisiera decir. Esto debió ser más frecuente en la etapa primaria, cuando las lenguas se originaron y eran sólo bocetos de lenguaje.

Lo que no parece tan claro es si, en la creación de los vocablos, lo decisivo, lo que lleva a producir tal sonido y no tal otro, es su fisonomía sonora, como acabo de decir para atenerme por lo pronto a lo que suelen pensar los lingüistas. Mas tengo la sospecha de que también la fonética reclama ser construida partiendo de un estrato más profundo.

La reducción del lenguaje a la palabra *sensu stricto,* es decir, a su porción sonora, es ya una abstracción; por tanto, algo que no coincide con la concreta realidad. Esta abstracción,

constituyente de la ciencia lingüística según hasta ahora se ha elaborado, no dañaba para que pudiera llevarse a cabo un estudio amplísimo y, en su tipo, ejemplarmente rigoroso del fenómeno «lenguaje», Mas, precisamente, el triunfo logrado por la lingüística la proyecta sobre investigaciones cada vez más afinadas, y entonces empiezan a descubrirse los límites que aquella abstracción inicial impone. Ya anteriormente vimos la necesidad de que la lingüística incluya en su análisis del habla una porción de cosas que en ella no van dichas. Mas ahora es preciso atreverse a hacer constar un punto de vista más radical, a saber: el habla no consiste sólo en palabras, en sonoridades o fonemas. La producción de sonidos articulados es sólo un lado del hablar. El otro lado es la gesticulación total del cuerpo humano mientras se expresa. En esta gesticulación van, claro está, incluidos no sólo los movimientos de manos, brazos y piernas, sino también las leves modificaciones del tono muscular en ojos, mejillas, etc. Todos los lingüistas están dispuestos desde hace mucho a reconocer oficialmente esto, pero no lo toman en serio. Y, sin embargo, hay que tomarlo en serio y resolverse a aceptar esta enérgica fórmula: hablar *es* gesticular. Y ello en un sentido más agudo y concreto de lo que al oír esto se presume.

Algunos pueblos, sobre todo algunos pueblos de Occidente, desde hace dos siglos, practican al hablar una disciplina que ha logrado reducir y, en casos extremos, hasta prácticamente suprimir, las gesticulaciones macroscópicas. Recordemos a los ingleses, que no hablaban tan quietos como hoy en tiempos de la *Merry England.* Entre Falstaff y Mr. Eden ha habido una enorme poda de gestos. Si ello es bueno o malo para la función elocuente es cosa bastante problemática. Pero conforme retrocedemos a estadios más elementales la gesticulación aumenta hasta el punto de que hoy mismo no pocos primitivos de Africa son incapaces de entender aun explorador o aun misionero, aunque conozcan bien su lenguaje, simplemente, porque gesticulan poco. Más aún: hay pueblos centroafricanos en que de noche, cuando la oscuridad es plena, los individuos no pueden conversar porque no se ven, y al no verse queda amputada del habla la gesticulación.

Pero hechos de este género no son el fundamento último que da sentido a la fórmula: «Hablar es gesticular .»

Cuando la lingüística, a principios del siglo pasado, quiso entrar en lo que Kant llama «el seguro camino de una ciencia», resolvió contemplar el lenguaje por el lado más asequible a las investigaciones rigorosas y se puso a estudiar el fundamento del aparato bucal cuando emite los sonidos de la lengua. A este estudio llamó Fonética, nombre inadecuado porque no se ocupa de los sonidos como tales, sino sólo de los movimientos articulatorios que los producen. De aquí que al clasificar los sonidos del lenguaje les dé nombres tomados al funcionamiento de la boca: labiales, dentales, etc. Es incuestionable, sin embargo, que este método logró una eficacia ejemplar. Pero es evidente que atender a la pronunciación es un punto de vista secundario. Es contemplar el lenguaje desde el que habla y no desde el que oye, y la palabra no es palabra dentro de la boca del que pronuncia, sino en el oído del que escucha. Ahora bien, el que pronuncia se esfuerza en articular para producir un determinado sonido, un *fonema* que ha oído previa- mente a los otros. En la lengua hecha es, pues, el oír lo primario y la lengua es ante todo un hecho acústico. De aquí que fuese una excelente idea del príncipe Trubetzkoi, cuando, hace unos treinta y cinco años, comenzó a estudiar los sonidos del lenguaje como tales sonidos ya determinar qué parte sonora del fonema es la que efectivamente hace a cada uno diferencial o discernible y por tanto eficaz para la función del habla, llamar a este estudio -y ahora el nombre es adecuado- Fonología.

No tiene duda que este punto de vista es primario en comparación con el que inspira a la Fonética. Pero ocurre preguntarse si no queda aún tras él otro carácter del lenguaje más radical. La fonología estudia los sonidos de la lengua como tales. Ahora bien, esos sonidos, fijados ya en la lengua hecha, tuvieron que ser en algún día pronunciados por primera vez, es decir, que ahora vuelve a presentársenos la pronunciación como lo primario, pero en un sentido muy distinto del que aparece en la Fonética. Porque ahora se trata, no de una pronunciación que se esfuerza en reproducir un sonido preexistente y conocido, una pronunciación, por tanto, imitativa, sino de una pronunciación que no tiene ante sí una pauta o modelo sonoro que intentar reproducir, y que, en consecuencia, no consiste en movimientos

adaptativos, seleccionados desde fuera del parlante por la imagen sonora del vocablo preexistente. y como cada lengua consiste en un sistema peculiar de fonemas, hay que suponer tras él un sistema peculiar de movimientos articulatorios de carácter espontáneo y no voluntario e imitativo. Pero movimientos con estos atributos son los que se llaman movimientos *expresivos* o gestos, en oposición a los movimientos con los que procuramos conseguir una finalidad.

Esto, cualquiera que sea nuestra sorpresa, nos lleva a sospechar que los sonidos del lenguaje han surgido de la gesticulación interna del aparato bucal, labios inclusive. En cada pueblo habría predominado y seguiría hoy predominando una indeliberada, involuntaria preferencia por determinados movimientos articulatorios que *expresarían* los caracteres íntimos más frecuentes en él. Y como la gesticulación intrabucal se produce acompañada de los gestos que el resto del cuerpo emite, tendríamos que el sistema sonoro de cada lenguaje representa, en proyección, el «alma» de ese pueblo. Ya los lingüistas nos han sugerido que para aprender un idioma ajeno lo primero que conviene hacer es colocarse en una determinada actitud corporal. Para aprender el inglés hay que comenzar por echar adelante la quijada, apretar, o poco menos, los dientes y casi inmovilizar los labios. De esta manera surge en los ingleses la serie de leves maullidos displicentes en que su lengua consiste. Para aprender el francés, opuestamente, hay que proyectar todo el cuerpo en dirección a los labios, adelantar éstos como para besar y hacerlos resbalar uno sobre otro, gesto que expresaría simbólicamente la satisfacción de sí propio que ha sabido sentir el hombre medio de Francia. Otra variante de la propia satisfacción, de tener una gran idea sobre sí mismo, es la acentuada nasalización que los americanos han hecho sufrir ala lengua inglesa. Al nasalizar un sonido lo traemos al fondo de la boca y hacia lo alto, gozándonos en hacerlo retumbar en las fosas nasales, lo cual es una manera de sentirnos más enérgicamente a nosotros mismos, de oírnos por dentro. y como entre los lingüistas no falta el audaz, pueden ver los americanos cómo el inglés Leopold Stein, en su libro *The Infancy of Speech and the Speech of Infancy,* atribuye el origen de la nasalización al *Pithecanthropus.*

De esta manera queda el lenguaje, por su raíz misma, que es la pronunciación, incluido en el repertorio de gestos -tal vez, en lugar de repertorio, podría decirse sistema- del hombre. Ahora bien, ese repertorio de gestos que el individuo emite es sólo en mínima parte de carácter personal. Casi todos nuestros gestos provienen de nuestra sociedad, son movimientos que hacemos porque la gente los hace. Por eso suele bastarnos ver gesticular aun hombre para averiguar a qué pueblo pertenece. La gesticulación es un conjunto de usos, como los que hemos estudiado en las lecciones anteriores, y en su ejercicio encontramos los mismos problemas. También aquí el individuo se siente presionado por lo que se hace en su contorno; también aquí hay vigencias, y si se hubiera hecho la historia de la gesticulación aparecería bien claro que el uso y el desuso y el abuso de los gestos obedecen a las leyes generales del uso. En ellos vive cada sociedad con su carácter más visible y cada pueblo siente un *choc* al percibir la gesticulación peculiar del otro. Con frecuencia ese *choc* se consolida en indomable antipatía y repulsión, de modo que cosa aparentemente tan nimia como son los movimientos expresivos de cada colectividad humana contribuye más de cuanto se suele reconocer a la distancia y hostilidad entre unos y otros.

XII. EL DECIR DE LA GENTE: LAS «OPINIONES PUBLICAS», LAS «VIGENCIAS» SOCIALES. EL PODER PUBLICO

La lengua materna está ahí; fuera de cada uno de nosotros, en nuestro contorno social, y desde la primerisima infancia va penetrando mecánicamente en nosotros al oír lo que en nuestro derredor dice la gente. Si en sentido estricto entendemos por hablar hacer uso de un lenguaje determinado, hablar no es sino la consecuencia de haber nosotros recibido mecánicamente desde fuera esa lengua. *Hablar*, pues, es una operación que comienza en dirección de fuera a dentro. Mecánica e irracional- mente recibida del exterior, es mecánica e

irracional- mente devuelta al exterior. *Decir*, en cambio, es una operación que empieza dentro del individuo. Es el intento de exteriorizar, manifestar, patentizar algo que hay en su intimidad. A este fin consciente y racional, procura emplear cuantos medios encuentra a mano: uno de ellos es hablar, pero sólo uno de ellos. Todas las bellas artes, por ejemplo, son maneras de decir. El hablar se presenta más o menos a disposición del individuo según que haya recibido más o menos bien una lengua, varias lenguas. El hablar es como una serie de discos gramofónicos que, según la intención de su decir, dispara. Esta contraposición nos permite ver claramente que mientras decir, o intentar decir, es una acción propiamente humana, de un individuo como tal, hablar es ejercitar un uso que, como todo uso, no es ya ni nacido en quien lo ejercita ni suficientemente inteligible ni voluntario, sino impuesto al individuo por la colectividad. Por tanto, en el habla, que los antiguos llamaban, nada menos, *ratio* y *lógos,* vuelve a aparecer- nos esa extraña realidad que es todo hecho social; extraña porque es, a la vez, humana -la hacen los hombres, la ejercitan con plena conciencia de ejercitarla-, e inhumana porque eso que ejercitan, los actos del hablar, son mecánicos. Mas si perseguimos hacia atrás la historia de cada palabra de la lengua, de cada estructura sintáctica, con frecuencia llegamos a lo que podemos llamar, al menos relativamente, su origen, y entonces vemos que en su origen -su etimología- la palabra o el giro fueron una creación que tenía sentido para el que la inventó y para sus inmediatos receptores; por tanto, que fue una acción humana, la cual al entrar en el uso de la lengua se vació de sentido, se convirtió en disco gramofónico, en suma, se deshumanizó, se desalmó.

Durante nuestra guerra civil alguien inventó la expresión «manda-más». Sin duda el que la inventó tampoco entendía por qué a mandar se le llama «mandar» ni por qué a ser «más» se le llama *más;* pero la combinación de ambos vocablos fue, sí, una creación original suya, que para él y para su contorno tenía un sentido, era inteligible y esclarecía inteligentemente un hecho de la vida pública, tal y como era en aquellos días; tan lo esclarecía e iluminaba que describir con alguna precisión el sentido tragicómico de la palabra -subrayo los dos componentes de «tragicómico»- nos daría la definición más exacta de la situación en que entonces se hallaba el poder público. Pasada aquella situación superlativamente anómala, y por ello, incapaz de perdurar y estabilizarse, la palabra «manda-más» se usa ya con frecuencia incomparablemente menor y es lo probable que desaparezca tras su breve existencia. Tenemos, pues, aquí un ejemplo de un uso -el de ese vocablo que estuvo en vigor y gozó de vigencia lingüística unos años y que muy pronto, ya ahora, va cayendo en desuso. Pero imaginen ustedes que, por una u otra causa, continuase vivaz en el decir de la gente; dentro de pocas generaciones es probable que manda-más se habría contraído y se pronunciaría *malmás* o algo así. Entonces loS que siguiesen usándolo no entenderían por qué al que, en efecto, manda más en ciertas situaciones confusas de autoridad, se le llamaba «malmás»[1].

1 En rigor, esta transformación fonética es poco probable, de persistir el vocablo, como me hizo saber el señor Lapesa, porque los compuestos de sílabas en *a* suelen ser muy resistentes a toda modificación de su sonido.

La acción humana, llena de sentido, del compatriota que genialmente la inventó, transmutada en puro uso verbal y pieza de la lengua común, se habría deshumanizado. Esto es precisamente lo que nos acontece hoy con las palabras *mandar* y *más.* Tan es así, que ni siquiera el gran lingüista que fue Meillet consiguió entender esta última. Conviene que nos detengamos un momento en ella porque, sobre servirnos como un ejemplo más del desalmamiento, de la deshumanización que es el uso de la lengua, anticipa asuntos de monta con que en seguida vamos a toparnos.

Más viene del latín *magis,* cuya significación nos aparece si decimos, por ejemplo, *magis esse*. Del mismo radical proviene *magnus.* Meillet añade dos advertencias como marginales, que, por lo visto, no le dicen nada, de que no extrae jugo ninguno. Advierte que en latín para decir *más* existían también otras dos palabras: *grandis,* que se refiere al tamaño espacial, y *plus,* que indica abundancia numeral, cuantitativa. En cambio, agrega, *magnus,* por tanto, *magis,* tiene con frecuencia una idea accesoria de fuerza, de poderío, que no hay en *grandis* ni en *plus.* Meillet no da más sustancia, pero con lo que dice basta para extraer a este radical

mag -o *mai*- un importante sentido. De *magis esse*, de ser más, proviene *magister*, en rigor *magis-tero-s,* de donde *magisteratus, magistratus.* Pero magistrado es en Roma el gobernante, el que manda. Es, pues, más que los otros ciudadanos, porque es el que manda y ya vimos que man-dar, de *manu-dare,* es el imponerse porque se puede, porque se tiene poder superior, porque se es poderoso. El error de Meillet, en éste como en muchos casos, está en que se queda ante la cosa nombrada por la palabra como si la cosa existiese en virtud de pura magia; quiero decir, no percibe que toda cosa ante nosotros es mero resultado, decantación o precipitado de una energía que la ha causado y la «sostiene en el ser», como decía Platón. Magistrado es quien *es más* -pero este ser más es poder más. Esto pone en la pista de lo que significó originariamente el radical *mag* -de *magnus* y *magis*- que aparece también nada menos que en majestad. En efecto, si nos pasamos al germánico, nos encontramos con que este mismo radical no significa simplemente *ser más,* sino cínica y claramente, *poder, Macht;* en alto alemán *magan* es poder; en viejo franco *amoier*, asustar, causar espanto, *esmoi*, de donde en el francés actual *émoi.* En inglés *may,* poder; *might,* poderío. En alemán corriente *mogen* es poder, ser capaz de, *moglich* es posibilidad, lo que tiene poder para ser, lo que puede ser. Pero en griego tenemos lo mismo: *megalé* no es sólo grande en tamaño y cantidad, sino que es poder de hacer algo; *mekhané,* mecanismo, mecánica y máquina.

Todo esto nos revela que en una etapa de la evolución indo-europea *mag -más* ha significado «poderío», «fuer- za». y como alguna fuerza y algún poderío tiene todo hombre, evidentemente significó desde luego un poderío o potencia superior a los de los demás -por tanto, prepotencia, poder más, y como mandar es poder, resulta que *magistrado* significa propiamente *manda- más.* El matiz diferente que tiene nuestro reciente vocablo se nos aclarará luego. Nadie hoy al decir «magistrado» piensa en ello, pero esto demuestra hasta qué punto las palabras son cadáveres de antiguas significaciones. Porque si reflexionamos, no sobre la palabra, sino sobre la realidad «magistrado» aun en el valor que este oficio tiene hoy, al punto caemos en la cuenta de que el magistrado es magistrado porque hace funcionar las fuerzas de policía. N o digamos en Roma, donde el magistrado, el cónsul, era a la vez el capitán general del ejército.

No es juego vano el de las etimologías, porque casi siempre nos ponen al desnudo crudas realidades de la vida humana que siglos posteriores, más aficionados a la hipocresía y las formas eufemísticas, ocultan. Me he detenido un momento en hacer ver una etimología más porque, sobre recalcar de nuevo cómo las palabras, al dejar de ser invenciones individuales y entrar en el sistema de usos verbales que es la lengua, pierden su inteligibilidad, su alma, y perduran desalmadas, convertidas en piezas mecánicas, anticipa algo muy importan- te, que no es cuestión lingüística y en seguida vamos a encontrar.

Pero el caso es que con esas piezas mecánicas -las palabras que han perdido su propio sentido- decimos, más o menos, mejor o peor, lo que pensamos. Y, en efecto, nuestro contorno social, la gente, al inyectamos desde la infancia el lenguaje usadizo en nuestra sociedad, nos insufla de paso las ideas que con tales palabras, mediante ellas, dice. Esto ya es más grave. Las ideas sobre lo que son las cosas, los otros hombres, nosotros mismos -en suma, sobre lo que es la vida- es lo que más hondamente nos constituye y, cabría decir, lo que somos. La vida es un drama y, a fuer de tal, tiene siempre un argumento y ese argumento varía principalmente según nuestras ideas sobre el mundo y el hombre. Es, sin duda, harto diferente el argumento de su vida para quien cree que hay Dios y para quien cree que sólo hay materia. Pues bien, la mayor parte de las ideas con que y desde las que vivimos no las hemos pensado nunca nosotros por cuenta propia, ni siquiera las hemos repensado. Las empleamos mecánicamente a cuenta de la colectividad en que vivimos y de la cual han caído sobre nosotros, nos han penetrado a presión, como en el automóvil el lubricante. Si fuera posible, que no lo es, seria curioso poder hacer una estadística de cuántas personas en una sociedad, por ejemplo, en nuestra nación entera, han pensado alguna vez, lo que se llama pensar, que dos y dos son cuatro, o si el sol va a salir mañana. De donde resulta que la inmensa mayoría de nuestras ideas, a pesar de ser ideas y actuar en nosotros como convicciones, no son nada racional, sino usos como la lengua o el saludo; en definitiva, no menos mecánicos, ininteligibles e impuestos a nosotros que ellos. Que quede claro esto: nos hacemos cargo de

un sentido primario y tosco, de lo que una frase, repetida innumerables veces en nuestro derredor, significa: distinguíamos dos de tres, y esto nos permite tener una vaga idea de la idea que la frase enuncia. Pero adviértase que la frase «dos y dos son cuatro» representa una idea porque declara una opinión sobre esos números, por tanto, algo que pretende ser una verdad. Las ideas son ideas de o sobre algo y, en consecuencia, son opiniones -verdaderas o falsas- y, por lo tanto, sólo son ideas cuando nos hemos hecho presentes, además de su sentido rigoroso, las razones que fundan su verdad o demuestran su error. Sólo entonces, gracias a sus razones, son racionales. Ahora bien, nada de eso pasa en la emisión, que constantemente hacemos, de ideas. Decimos, decimos cosas sobre todos los asuntos del universo a cuenta de lo que la gente dice como si girásemos constantemente sobre un Banco cuyo balance no hemos leído nunca. El hombre suele vivir intelectualmente a crédito de la sociedad en que vive, crédito de que no se ha hecho cuestión nunca. Vive, por tanto, como un autómata, de su sociedad. Sólo en talo cual punto se toma el trabajo de revisar las cuentas, de someter a critica la idea recibida v desecharla o readmitirla, pero esta vez porque lo ha repensado él mismo y ha examinado sus fundamentos.

Nuestro contorno social, que está lleno de palabras, de decires, está, por lo mismo, lleno de opiniones.

Si contemplamos el enjambre incontable de ideas u opiniones que en nuestro derredor salen incesantemente revolando del decir de la gente, notaremos que se pueden diferenciar en dos grandes clases. Unas son dichas como cosa que va de suyo y en que, al decirlas, se cuenta desde luego con que lo que se llama «todo el mundo» las admite. Otras, en cambio, son enunciadas con el matiz, más o menos acusado, de que no son opiniones admitidas; a veces, con pleno carácter de ser opuestas a las comúnmente admitidas. En el primer caso, hablaremos de opiniones reinantes; en el segundo, de opiniones particulares. Si nos fijamos en la diferente fisonomía que tiene el decir las unas o las otras, notarán que las opiniones particulares son emitidas con brío, como haciéndolas subrayadamente constar o viceversa, tímidamente, con temor a disgustar, pero casi siempre con cierta interna vehemencia que procura ser persuasiva y contagiosa, casi siempre mostrando, aunque sea sólo en brevísimo escorzo, las razones que las abonan. En todo caso, se advierte con claridad que el opinante tiene plena conciencia de que aquella su opinión particular necesita, para tener alguna existencia pública, que él o todo un grupo de afines la afirmen, declaren, sostengan, apoyen y propaguen. Todo esto se hace aún más patente cuando lo comparamos a la expresión de opiniones que sabemos o suponemos admitidas por ese «todo el mundo». A nadie se le ocurre decirlas como un descubrimiento propio ni como algo que necesita nuestro apoyo. Más que decirlas con energía y persuasión nos basta con referirnos a ellas, tal vez como una mera alusión, y, en vez de tomar la actitud de sostenerlas, hacemos más bien lo inverso, las mentamos para apoyarnos en ellas, como un recurso a instancia superior, como si fuese una ordenanza, un artículo de reglamento o ley. Y es que, en efecto, esas opiniones son usos establecidos, y «establecidos» quiere decir que no necesitan del apoyo y sostén por parte de individuos o grupos determinados, sino que, al revés, se imponen a todos, ejercen sobre todos su presión. Esto es lo que me lleva a denominarlas «vigencias». El vigor de esta vigencia lo percibe claramente, y con frecuencia enojosamente, el que intenta oponerse a ella. En todo instante normal de la existencia colectiva ejerce su vigencia un repertorio enorme de estas opiniones establecidas, que son lo que llamamos «tópicos». La sociedad, la colectividad no contiene ideas propiamente tales, es decir, clara y fundadamente pensadas. Sólo contiene tópicos y existe a base de estos tópicos. Con ello no quiero decir que sean ideas falsas, pueden ser magníficas ideas; lo que sí digo es que, en tanto que son vigencias u opiniones establecidas o tópicos, no actúan esas sus posibles egregias cualidades, lo que actúa es simplemente su presión mecánica sobre todos los individuos, su coacción sin alma. No deja de tener interés que en la lengua más vulgar se las llame «opiniones reinantes». Su modo de estar en la sociedad se parece sobremanera a la que tiene el Gobierno -imperan, en efecto, reinan. Son lo que se llama «opinión pública», de la cual decía Pascal que es la reina del mundo, y que no es una noción moderna. Ya Protágoras usa en el siglo V a.C. la misma expresión: *dógma poleón*- lo cito porque es ello poco conocido- y Demóstenes en el IV dice

en la oración 18 que hay una «voz pública de la patria». Reina como reinan el saludo y las costumbres a él similares; reina como reina la lengua. Todo lo que es verdaderamente social es, sobre los individuos, presión, coacción, imperación y, por tanto, reinado.

Hay, pues, una diferencia radical entre la opinión particular de un grupo, por enérgico, proselitista y combatiente que sea, y la opinión pública, esto es, la opinión efectivamente establecida y con vigencia. Para que ésta se afirme no tiene nadie que preocuparse en sostenerla; por sí y sin necesidad de defensores, *mientras es vigente*, predomina e impera, al paso que la opinión particular no tiene existencia sino estrictamente en la medida que uno, varios o muchos se toman el trabajo de sustentarla.

Casi siempre, en libros, estudios y muy especialmente en las encuestas que hacen en los países anglosajones determinados Institutos, dedicados al menester de investigar la opinión pública, confunden ésta con una opinión particular sostenida por mayor o menor número de individuos. Pero *el fenómeno sociológico fundamental que es la vigencia* y que se da, no sólo en la opinión, sino en todo uso -que es, por tanto, el carácter más sustantivo del hecho social y de la sociedad como conjunto de los hechos sociales-, no consiste en la adhesión individual tanto o cuanto numerosa. En que se vea esto claro estriba todo el acierto de una sociología. Cuando algo es uso no depende de la adhesión de los individuos, sino que precisamente es uso porque se impone a ellos. Merced a esto, todo lo social es realidad diferente de lo individual. Ya, con motivo del saludo, ejemplo de uso que nos ha servido de paradigma, hice notar que aunque todos los individuos que forman parte de una reunión sean *in pectore* enemigos de dar la mano, este uso sigue gravitando sobre ellos mientras no se pongan paladinamente de acuerdo para anular el uso entre ellos. Pero como el uso no se forma en esa reducida reunión, sino en los grandes espacios multitudinarios de toda una sociedad, ¿será menester para que un uso deje de ser vigente o viceversa -que es lo que ahora nos interesa- para que un comportamiento, por ejemplo una opinión, llegue a ser uso, esto es, a tener vigencia-, que se pongan de acuerdo respecto a él todos los individuos de esa sociedad? Evidentemente, no. Pero entonces, ¿qué pro- porción relativamente al número total de individuos? En aquella ocasión indiqué que la instauración o establecimiento de un uso no es por fuerza, ni de hecho suele ser, efecto de la coincidencia en una mayoría de individuos. Padecemos en esto un error de óptica que nos viene precisamente de haber sido durante casi cien años opinión vigente, tópico reinante, el principio mayoritario que, torpemente, creyeron nuestros tatarabuelos y bisabuelos deducirse ineludiblemente de la idea democrática.

Es, pues, una cuestión, que por sí da materia a muy sabrosas investigaciones, determinar las condiciones en virtud de las cuales algo -sea una opinión o cualquier otro uso- adquiere ese peculiarísimo carácter de vigencia social. Desgraciadamente es tema que nos es forzoso dejar intacto. Pero sí quiero hacer constar que con ser asunto de tanta importancia, lo es mucho más que se comprenda bien la idea misma de *vigencia*, alfa y omega de toda la sociología, pero que no es fácil de ver y, aun vista una vez, propende a escapar de nuestra intelección. Insisto en que sus dos más acusados caracteres son éstos: 1, que la vigencia social, sea del origen que sea, no se nos presenta como algo que depende de nuestra individual adhesión, sino que, por el contrario, es indiferente a nuestra adhesión, *está ahí*, tenemos *que contar con ella* y ejerce, por tanto, sobre nosotros su coacción; pues ya es coacción el simple hecho de que, queramos o no, tengamos que contar con ella; 2, viceversa, en todo momento podemos recurrir a ella como a una instancia de «poder», en que apoyarnos.

La palabra «vigencia» procede de la terminología jurídica donde se habla de leyes vigentes frente alas derogadas. La ley vigente es aquella que cuando el individuo lo ha menester y recurre a ella, se dispara, automáticamente, como un aparato mecánico de poder. Pero nótese que no sólo el nombre «vigencia», sino que esos dos caracteres mismos que le atribuimos coinciden con los que tradicionalmente se atribuyen al derecho ya la acción del Estado. Esto hace ya manifiesto que ha sido un error común a los filósofos del derecho juzgar que el no depender su funcionamiento de nuestra adhesión individual y el servirnos como instancia colectiva a que recurrimos o podemos recurrir, son atributos específicos del derecho. En efecto, los hemos encontrado claramente perceptibles en el primer uso que sometimos a análisis, yeso que era un uso débil, simplemente ceremonial, el saludo. Se trata, pues, de

atributos constitutivos de todo hecho social. La sociedad, conjunto de los usos, de un lado se nos impone; de otro, la sentimos como instancia a que recurrir y en que ampararnos. Lo uno y lo otro, ser imposición y ser recurso, implican que la sociedad es, por esencia, *poder*, un poder incontrastable frente al individuo. La opinión pública, la opinión reinante, tiene tras de sí ese poder y lo hace funcionar en las diversas formas que corresponden a las diversas dimensiones de la existencia colectiva. Ese poder de la colectividad es el «poder público».

Pero existe y se arrastra, nunca del todo curado, un vicio intelectual que impide ver con claridad los fenómenos sociales. Consiste en no acertar apercibir una función social si no hay ya un órgano social especializa- do en servirla. De este modo, hasta hace poco, los etnógrafos, al estudiar las sociedades más primitivas en que no existen magistraturas judiciales ni un cuerpo o individuo que legisle, juzgaban que en ellas no existía el derecho, es decir, la función jurídica ni la función estatal.

Lo propio acontece con el poder público. No se le ve más que cuando, en etapa muy avanzada de la evolución social, toma la figura de un cuerpo armado especial, con su reglamento y sus jefes a las órdenes de los gobernantes. Pero la verdad es que el poder público está actuando constantemente sobre los individuos que integran la colectividad desde que existe una agrupación humana y que, en la nuestra misma, opera sin cesar aparte de las intervenciones de la policía y el ejército. Lo que pasa es que, de puro constante y ubicuo, no lo percibimos como tal, lo mismo que nos acontece con la presión atmosférica o la dureza del suelo sobre el que se apoyan nuestros pies. Mas su eficacia se manifiesta incesantemente en nuestro comportamiento que está regulado en nosotros por él, y tan pronto como, por voluntad, descuido o azar, nos salimos del cauce marcado por las costumbres, nos vemos batidos por la protesta amenazadora de nuestro contorno, que se encrespa en borrasca contra nuestro abuso.

En los pueblos primitivos no hay, claro está, policía encargada de vigilar, de inspeccionar. ¿Quiere esto decir que el cuerpo social no ejerza esa función? La verdad es lo contrario: la ejerce y con una minuciosidad y continuidad muy superior a las practicadas por nuestra policía.

Speiser -en su contribución al libro *The Depopulation of Melanesia*- hace notar que en las Nuevas Hébridas los hombres viven todo el día juntos por su lado y las mujeres por el suyo. La ausencia de un hombre es siempre notada y, por tanto, habrá de tener una justificación. No hablemos de la presencia de un hombre entre las mujeres.

Por fuerza, las costumbres tienen que ser lo que suele llamarse, ignoro con qué razón, «buenas». La colectividad vigila -sin proponérselo- cada minuto de la vida individual. ¿Para qué un «cuerpo» especial de policía? Al llegar los europeos y desarticular la sociedad nativa atrayendo a los hombres hacia trabajos industriales y agrícolas, la vigilancia espontánea del cuerpo colectivo ha desaparecido y ha sido sustituida por auténtica policía. Ahora bien, en el mismo momento las costumbres de las islas han empezado a ser «malas».

Podría aducir muchos hechos como éste, pero creo, por ahora, suficiente el citado para adiestrar nuestra mirada en la percepción de las funciones que toda sociedad ejercita sin darse el aire de ello.

El poder público no es, pues, sino la emanación activa, energética de la opinión pública, en la cual flotan todos los demás usos o vigencias que de ella se nutren.

Y la forma, el más o el menos de violencia con que el poder público actúa depende de la mayor o menor importancia que la opinión pública atribuya a los abusos o desviaciones del uso. En buena porción de pueblos africanos actuales de lengua bantú la palabra con que se dice «crimen» significa «cosas odiosas a la tribu», es decir, contra la opinión pública.

Pero si esto es verdad también lo será la viceversa: que el poder público supone tras sí una opinión que sea verdaderamente pública, por tanto, unitaria, con robusta vigencia. Cuando esto no acontece, en vez de opinión pública nos encontramos sólo con la opinión particular de grupos, que generalmente se asocian en dos grandes conglomerados de opinión. Cuando esto acontece es que la sociedad se escinde, se parte o disocia y entonces el poder público deja de serlo, se fragmenta o parte en partidos. Es la hora de la revolución y la guerra civil.

Pero estas máximas disensiones no son más 'que el superlativo de un hecho que se da en toda sociedad, que le es anejo, a saber: el carácter antisocial de muchos individuos: el asesino, el ladrón, el traidor, el arbitrario, el violento. Bastaría esto para que caigamos en la cuenta de que llamar «sociedad» a una colectividad es un eufemismo que falsea nuestra visión de la «vida» colectiva. La llamada «sociedad» no es nunca lo que este nombre promete. Es siempre, a la vez, en una u otra proporción, di-sociedad, repulsión entre los individuos. Como, por otro lado, pretende ser lo contrario, necesitamos abrirnos radicalmente a la convicción de que la sociedad es una realidad *constitutivamente* enferma, deficiente -en rigor es, sin cesar, la lucha entre sus elementos y comportamientos efectivamente sociales y sus comportamientos y elementos disociadores y antisociales. Para lograr que predomine un mínimo de sociabilidad y, gracias a ello, la sociedad como tal perdure, necesita hacer intervenir con frecuencia su interno «poder público» en forma violenta y hasta crear -cuando la sociedad se desarrolla y deja de ser primitiva- un cuerpo especial encargado de hacer funcionar aquel poder en forma incontrastable. Es lo que ordinariamente se llama el Estado.

EL HOMBRE Y LA GENTE [1]

1 [Texto de la conferencia dada en Valladolid, en el teatro Pradera el 20 de mayo de 1934. a la que aludo en la Nota Preliminar.l

Debo, ante todo, solicitar excusa de ustedes por las demoras que incidencias de mi salud han dado a este acto, aunque creo que con ellas soy yo el castigado, porque les habrán hecho a ustedes llegar hoy aquí más exigentes y menos benévolos. Y el caso es que me convendría todo lo contrario, porque ni mi propósito, ni la ocasión, ni mi estado físico consienten que afronte yo hoy ninguna navegación de gran altura. Como ustedes saben, los muchachos que estudian Historia de Arte en esta Universidad quieren hacer el viaje de Grecia. Necesitaban completar su presupuesto y han creído que nuestra venida aquí podría servir de pretexto para conseguirlo. Aunque fue rápida mi resolución de aquiescer a su demanda, confieso que me ha costado algún trabajo, porque vivo en el silencio y bajo tierra por muchas, muchas razones que no es este el momento de enunciar. Pero la sospecha de que podía servir a estos muchachos de algo, aunque fuera sólo de eso -de pretexto-, ha forzado mi albedrío y me coloca en este instante delante de ustedes obligándome a hacer que por vez primera mi alma roce el alma vallisoletana. Esto me azara un poco, me azara un poco... Porque si tuviésemos, como debiéramos, algún mayor cuidado con nuestras vidas habríamos reparado que este momento en que un hombre se encuentra por vez primera frente a otro u otros, en que se enfrenta físicamente con ellos y lo ven carnalmente es sobremanera dramático, porque es decisivo para el futuro de ambos.

Por muchas cosas que nos hayan contado sobre un prójimo, su primera presentación física nos es siempre algo nuevo y nos coge desprevenidos. y por lo mismo que estamos desprevenidos con respecto a su figura física ya su voz ya su gesto, en ese primer encuentro se produce, queramos o no, advirtámoslo o no, se produce en nosotros una impresión de lo que esa persona es, de su alma, de su carácter, de su auténtica y profunda realidad mucho más exacta y radical que todo lo que nos puedan contar de ella y aun todo lo que nuestro trato subsecuente con ella pretenda enseñarnos. A la postre, cuando hemos convivido mucho con ese hombre y hemos cambiado varias veces de opinión sobre él, concluimos por recordar que aquella impresión inicial recibida, como de un golpe en nuestro primer encuentro, nos dio más el secreto de él que todas nuestras ulteriores observaciones. Sólo esto explica, entre otras muchas cosas, que en la relación, entre hombres y mujeres se produzca con tanta frecuencia ese extraño fenómeno del *coup de foudre,* del flechazo, y que entre varones nazcan tan súbitas, tan aparentemente inmotivadas las irremediables simpatías y antipatías. Pero también explica eso que en política los grupos sociales sigan o no, de verdad, aun hombre. La fuerza máxima de éste no estribará nunca en lo que diga, sino en quién sea él. Todos, más o menos, sabemos que la palabra es sierva de la voluntad y está sometida a su arbitrio, que el hombre puede decir lo que se le antoje y que puede fingir sus decires, en suma, que puede mentir, pero su corporeidad, su fisonomía, el timbre de su voz, su presencia, en fin, no depende de su

voluntad. Es irremediablemente lo que es. Ya diferencia del cuerpo mineral, el cuerpo carnal, la carne viviente, es siempre jeroglífico, expresa, pone de manifiesto en el mundo patente de lo extenso la intimidad latente, inextensa y muda que es siempre por sí cada vida. Tanto que si el hombre intenta fingir sus gestos corporales, lo único que, al cabo, logra es que los demás descubran precisamente esa secreta intención -descubran que finge, que es un histrión-; por tanto, que perciban lo que verdaderamente es. Por desgracia o por fortuna, la cosa no tiene remedio ni escape posible: aunque nos hagamos la ilusión de lo contrario, nuestra persona tísica va gritando a los cuatro vientos con voz más verídica que toda palabra el secreto de la persona íntima que somos. No importa que el que nos ve no sepa expresarse o definirse su impresión: expresa o no, definida o .no, opera automáticamente en su ánimo y decide inexorablemente su actitud hacia nosotros.

De aquí que los antiguos, más atentos de lo que hoy somos a la singular importancia de ciertas situaciones vitales, considerasen como especialmente dramáticas la llegada y la partida, el momento en que llegamos aun sitio y el momento en que nos vamos. y para hacer favorables esos decisivos momentos imaginaron dos dioses o santos patronos encargados de protegerlos -Adeona y Abeona- el Dios del llegar y el Dios del irse.

He aquí por qué, vallisoletanos, no sé aún si amigos u hostiles, he aquí por qué --decía yo- este instante me azora un poco.

Pero sufro complacido el enojo de este pequeño azoramiento pensando que contribuyo a que estos muchachos realicen su ilusión. ¡Es tan natural que estos muchachos de la Castilla interior, de esta Castilla que, como *Azorín* dijo bellamente hace años, no ve el mar; es tan natural -digo- que quieran ver el mar, el viejo mar clásico, que les promete tantas cosas: horizontes azules promontorios famosos que llevan en su hombro ilustres templos mutilados, playas casi mitológicas y, tal vez, sIrenas...

Yo no debo, sin embargo, ocultar una preocupación que, día por día, crece en mí. Desde hace diecisiete o dieciocho años Europa se ha dedicado a mimar a sus jóvenes. ¿Qué otra cosa es si no lo que ahora mismo estamos haciendo? Este culto rendido a la juventud comenzó inspirado por razones nobles, desinteresadas. Cada edad del hombre tiene sus virtudes y gracias peculiares. y hay un ritmo en la historia merced 'al cual unas épocas sienten entusiasmo por las calidades de la mocedad al paso que otras prefieren las de la madurez. Hay tiempos de jóvenes y tiempos de viejos. Grecia, por ejemplo, vivió durante dos siglos encantada mirando a sus muchachos, organizada en torno a sus efebos. Durante los siglos V y IV la institución de más efectiva importancia fue el gimnasio, es decir, el campo de deportes juveniles. ¿Le fue bien a Grecia con este uso? Yo lo siento mucho, pero me es forzoso declarar que le fue muy mal. Grecia sucumbió políticamente muy pronto, y sucumbió, la cosa es simbólica, en manos del joven entre los jóvenes, flor y prototipo de aquella mocedad mimada: Alcibiades. En cambio, Roma trató siempre duramente al muchacho y se apoyó en la madurez. En Roma, el joven, el hijo, no es nada -prefiere al hombre ya hecho, al padre de familia, al senador. Esta Roma de los padres y no de los hijos, de los *patres conscripti* o *senatores* y no de los *tyrones* o mozos se hizo dueña del mundo.

Va para diez años que insinuaba yo esto, recomendando a Europa precaución en su excesivo entusiasmo por la juventud. Sin duda, en las etapas anteriores se la había desatendido también con exceso: yo os aseguro que todavía en mi generación, ser joven era una faena triste. Pero luego se ha pasado al extremo opuesto y se quiso que sólo existiese la mocedad y se impusieron exclusivamente los usos y los gestos y los trajes propios a los jóvenes, y los padres y las madres tuvieron que imitar hasta en el vestir a sus hijos e hijas, no por pretensión individual de aparentar una juventud que ya se había ausentado de sus personas, sino porque el tiempo era, él, joven y les obligaba, quisieran o no, a fingirse mozos.

Y mientras la gente se divertía y danzaba al son pueril del jazz negroide y patinaba en las sierras y bebía *cocktails* y se desnudaba en las playas -me importa que recordéis todo lo frívola y estúpida que ha sido la vida europea en estos últimos quince años-, sobre las cabezas y bajo los pies de los europeos, se iban condensando problemas terribles y la existencia colectiva se iba haciendo cada vez más difícil, áspera, cruda, ceñuda. Recordad que todavía en 1928 se creía en todo el mundo con rotunda fe que se había llegado aun nivel de prosperidad

definitivo, que se había conquistado para siempre el bienestar. Pocos meses después, millones crecientes de sin trabajo inundaban las naciones más poderosas. El hambre, la desilusión, la desesperanza y la angustia se instalaban en el horizonte como constelaciones nuevas, desconocidas cuando no son sino eternos ingredientes del destino humano, de que el hombre, recaído en puerilidad, se había olvidado. Pocas veces en la historia se ha pasado tan rápidamente de la más absoluta seguridad en el porvenir a la más radical inquietud. Cambios de espíritu tan fulminantes sólo se producen en la niñez, porque sólo en la muchachez se puede estar tan puerilmente seguro del porvenir, sólo en la niñez se ignora que el porvenir representa en la vida humana el constante y absoluto peligro. El presente y el pasado, mejores o peores, ya están ahí; es decir, ya estamos sobre ellos y, mejor o peor, repito, ya nos hemos salvado. Pero el porvenir es ese momento en que aún no estamos, la costa desconocida en que aún no hemos puesto el pie y que se compone de todo lo posible, por tanto, tal vez de lo mejor, pero también acaso de lo peor. La juventud suele ser petulante porque suele ser ciega para el porvenir; no lo ve según él es, a saber, como absoluto peligro esencialmente equívoco, como lo que no es nuestro. Al contrario, el joven con sólo llegar a la vida cree ya que el porvenir es suyo y sin más se lo apunta entero como si fuese un tanto ya bien ganado. Debiera recordar el reproche que Víctor Hugo hacía a Napoleón por confiar demasiado en su estrella:

Prince, r avenir n' est a personne
Prince, l'avenir n'est qu'a Dieu.

Europa ha hecho estos años una vez más la eterna averiguación de que toda virtud y toda gracia tienen sus límites y su falla y, por lo mismo, no basta ella sola, sino que exige su complemento. No creo hacer ningún extraordinario vaticinio expresando la sospecha de que a estas horas, en el subsuelo de su alma, Europa comienza de nuevo a orientarse hacia la madurez -incluso la más reciente juventud. La cosa no es aún patente, aún no está en la superficie, pero todo el que sabe mirar por refracción la realidad histórica, que es siempre honda, que tiene faz ostentosa pero también oculta región abisal, no ignora que, con frecuencia, esa realidad histórica contiene un extraño anacronismo, y mientras en la superficie continúan, como si aún fuesen actuales, gesticulaciones del pasado ya sin vida, residuos de la inercia y la imitación, allá en lo hondo fermentan ya nuevas formas de existencia. Así yo advierto que, a diferencia de sus antecesoras, la generación actual de 20 años comienza a sentir que al hombre, al hombre total, no le basta con ser joven, ya comprender que sólo será fuerte si acierta, sin perder sus cualidades peculiares, articularse con otra generación que esté en la madurez.

La razón de este cambio es bien notoria y ya la he enunciado: es que de pronto se ha perdido aquella indebida seguridad en el porvenir que una excesiva fe en el progreso había puesto en el hombre animándolo. Súbitamente, sencillamente, como si se quitase un antifaz, el porvenir ha presentado al presuntuoso europeo su verdadera fisonomía de esencial problema, de absoluto riesgo, de enorme faena que haya la fuerza que hacer y no de espléndido regalo que podemos, sin más, gozar. Muchas de las cosas que parecían más logradas y precisamente las que más interesan a las multitudes -la organización económica y las formas del Estado-han fallado de repente. Habían dejado de ser cuestión y estábamos cómodamente arrellanados en ellas. Pero he aquí que se rompen y desconciertan. Todos sentimos hoy que no nos aseguran el porvenir, que no nos sirven, que se han convertido en pretérito roto y herrumbroso. Hemos palpado su insuficiencia y su limitación. He aquí la típica experiencia en que consiste la madurez.

El joven estrena la vida y todo en ella. Ve llegar las cosas, pero aún no las ha visto irse, es decir, que ve sólo de las cosas la cara alegre con que siempre arriban, con aire de ser como eternas y sin falla. El hombre maduro, en cambio, las vio llegar en su juventud, pero luego las ha visto pasar, les ha visto la espalda. Pues bien, ¿no es acaso la expresión más directa de lo que hoy siente el europeo haber visto, en brevísimo período, las espaldas de demasiadas cosas hasta el punto de que en su paisaje no ve hoy casi más que espaldas de esperanzas, ideales y promesas que huyen vencidos, gastados y exhaustos? Puede decirse que sólo una cosa no ha

fallado al europeo ni hay sospecha de que por ella misma pueda fallar: la ciencia. y por eso es tan sorprendente que habiéndole quedado esa única potencia intacta no se abrace a ella con más fervor que nunca.

Pero con todo esto, señores, me he metido en un tremedal que deseaba evitar -he caído sobre cuestiones demasiado actuales que la ocasión presente no invita a tratar. Huyamos de ellas con pie ágil, porque, a la postre, no haríamos sino acumular vanos trenos y lamentaciones sobre las dificultades de la hora, cuando lo importante es preparar desde luego el porvenir, fabricarnos enérgicamente una nueva seguridad, ya que la heredada falla. y esto sólo puede lograrse aprovechando toda ocasión en que nos dirigimos a un público para llegar con él a unas cuantas ideas perfectamente claras sobre algún tema esencial, de esos que no parecen actuales porque no están en la superficie, ni hablan de ellos los periódicos, pero que son las entrañas vivaces de que todo lo demás depende.

Yo no tengo hoy otra pretensión que intentar poner a ustedes en contacto inmediato y patético con uno de esos grandes temas elementales. Veamos si puedo hacerlo en el brevísimo tiempo de que dispongo y, sobre todo, si puedo hacerlo con claridad, ya que, como siempre he sostenido, la claridad es la cortesía del filósofo.

Y ante todo, ¿cuál es el tema de que vamos a hablar? El título dado a esta conferencia lo anuncia pero no lo declara, lo insinúa pero no lo dice. Deliberadamente he querido que se encuentren ustedes dentro de él, de su realidad, palpándolo y viéndolo directamente sin presumirlo de antemano, con lo que se corría el riesgo de que falsos conceptos recibidos estorbasen en ustedes el contacto inmediato que yo quisiera provocar[1].

1 [Hasta aquí lo transcrito responde al manuscrito preparatorio de la conferencia. En lo siguiente reproduce la versión publicada en el diario *El Sol* del día 22 de mayo de 1934.]

El problema más grave del presente

Entra después en el tema a que alude el título de su conferencia, «El hombre y la gente». Bajo esta denominación de apariencia inofensiva se oculta el problema más grave del presente y de todo el futuro próximo oteable: el problema de la formidable dualidad que representa individuo y colectividad. El señor Ortega ha dedicado estos dos últimos años un trabajo muy intenso a esta cuestión, que lleva ala instauración de una nueva sociología, y ha querido ofrecer las primicias de su labor, bien que refiriéndose sólo al tema fundamental que juega el papel decisivo en todas las cuestiones secundarias provocadas por aquella dualidad.

Evidentemente, lo que se llama hechos sociales o colectivos son fenómenos de vida humana y no hechos de la naturaleza física o simplemente biológica; pero cuando se analiza lo que es la vida humana, pronto se advierte que no puede haber en ella nada que no sea algo que alguien hace o a alguien le pasa. La vida es siempre o mía, o tuya, o suya; es lo que a alguien le acontece tal y como le acontece. El hombre en toda vida humana no es una cosa -no es su cuerpo, ni siquiera su alma. A cada hombre le acontece encontrarse con su cuerpo o con su alma, y tiene que arreglárselas con ellos, sean como sean, como se encuentra teniendo que vivir en un paisaje, tal vez de clima áspero, y en un tiempo determinado, tal vez de grave crisis económica. No hay, pues, vida humana sin un sujeto que la vive. Este es el elemento más imprescindible de ella, y no vale hablar del espíritu y de lo humano, como suelen hacer los alemanes, sin precisar quién es el sujeto.

Ahora bien: sólo la vida individual presenta un sujeto que la vive. Si la vida es acontecimiento, no hay propia y rigorosamente hablando vida humana si no hay ese algo determinadísimo a quien le acontece esto o lo otro. Pero cuanto hacemos al vivir lo tenemos que decidir nosotros -no nos es dado ya decidido-, y para decidirlo nos es menester alguna razón o motivo; de otro modo, no podríamos dar un solo paso. Es decir, que el hombre necesita justificar sus propios actos, no ante un Tribunal externo, ni siquiera ante un especial juez íntimo que sería la conciencia moral. Al hablar de moral solemos referirnos a una norma exterior a la realidad de la vida; es decir, se suponía que el hombre puede «de hecho» vivir sin

moral, sin justificación, a reserva de que si sus actos se acomodaban a las normas éticas, su vida adquiría un mérito y merecía un premio: la alabanza pública o la salvación en la ultravida.

Pero el caso es que en todo instante tenemos que elegir lo que vamos a hacer en el siguiente, y ello nos obliga, queramos o no, a justifica el acto que elegimos ante nuestros propios ojos; es decir, hallar que tiene sentido preferirlo a otro, a otro cualquiera en aquel instante de nuestra vida. Por consiguiente, vida humana, que es -no sólo que debe ser- justificación, es también inexorablemente e ineludiblemente responsabilidad. Soy yo quien hago, llevo a pulso y en vilo, quiera o no, mi vida. Soy yo y yo solo quien tiene que vivirla, tengo yo que aguantar el dolor que sufro, y nadie, rigorosamente hablando, puede compartirlo. Ni menos puede ese otro decidir por mí lo que voy a hacer y ser, ni pensar en mi lugar los pensamientos que tengo que pensar para poder andar por el mundo.

En suma: que la vida es intrasferible, que la vida es soledad. Al encontrarnos en nuestro mundo otros hombres, es decir, otros seres que juzgamos semejantes a nosotros, anhelamos comunicación con ellos y dar a nuestra vida compañía. La amistad, el amor y otros afectos humanos de nuestro hacer vital intentan esta superación de la soledad. Pero es de suma importancia hacer constar que la convivencia, la comunicación -y si se quiere llamarlo así, la comunidad-, consiste siempre en que un alma individual, por tanto, responsable y personal, la vida de alguien determinado, se pone en relación con otra vida individual que es también sujeto responsable, alguien determinado. No se puede convivir si no es con otra persona, con quien es alguien.

La gente es nadie

Pero los hechos sociales tienen un carácter sumamente extraño. Cuando el guardia de la circulación me impide el paso, eso que hace no lo hace por su cuenta, es un acto que no nace en él ni es de él responsable. Se limita a ejecutar una prohibición, un mandato legal; a él personalmente le trae sin cuidado, y su relación conmigo al impedirme el paso no es de hombre a hombre, de persona a persona. ¿Quién es el sujeto de la prohibición y el mando? Se dice que el Estado. Pero prohibición y mandato son hechos humanos y no hechos físicos, proviniendo de alguien, de algún hombre. ¿Es el Estado un hombre? En modo alguno. ¿Quién es, pues? La respuesta suele ser de gran vaguedad. Se dice: el Estado es... todo, la sociedad, la colectividad.

Lo propio pasa con los usos y costumbres. Lo que hacemos porque es uso, porque se acostumbra" no lo hacemos con nuestra razón y por cuenta propia, sino porque se hace. Pero ¿quién hace lo que «se» hace? ¡Ah! Pues la gente. Bien: pero ¿quién es la gente? ¡Ah! La gente es... todos. Pero ¿«quién» es todos? ¡Ah! Nadie determinado. La gente es nadie.

Y el caso es que la mayor parte de nuestros pensamientos, de las ideas y opiniones con las cuales y desde las cuales vivimos, no las pensamos por propia, personal y responsable evidencia de su verdad, sino que las pensamos porque las oímos decir y las decimos porque *se dice.* El terrible impersonal aparece ahora formando parte de nosotros mismos. Ahora bien, en la medida en que no pensamos en virtud de evidencia propia, sino porque oímos decir, porque «se» piensa y «se» opina, nuestra vida no es nuestra; dejamos de ser el personaje determinadísimo que es cada cual; vivimos a cuenta de la gente, de la sociedad; es decir, estamos socializados.

Con esto -prosiguió el señor Ortega- creo que basta para que ustedes hayan visto con toda claridad en qué consiste el hecho que bajo estas apariencias teóricas y abstractas es el gran problema del presente y va a serlo del porvenir, el hecho, repito -en apariencia tan inocuo, tan de pura teoría-, de que hay dos formas de vida humana: una, la auténtica, que es la vida individual, la que le pasa a alguien ya alguien determinado, aun sujeto consciente y responsable; otra, la vida de la gente, de la sociedad, la vida colectiva que no le pasa a nadie determinado, de que nadie es responsable. Desde el siglo XVIII se ha querido suponer místicamente que había un alma colectiva, y los románticos alemanes de comienzos del siglo

pasado han cometido en este orden no pocas fullerías. La verdad es que la gente, la sociedad, la colectividad, si algo son es desalmadas.

Lo social es vida mecanizada.

Todo lo social, lo colectivo, es, pues, vida humana despersonalizada, desindividualizada e irresponsabilizada. Pero esto significa que la sociedad es lo humano deshumanizado, convertido en algo mecánico, transformado en mera y bruta naturaleza. Esto hace comprender el hecho extraño y paradójico de lo social, que por un lado es indudablemente cosa humana y no física, y por otro se comporta inconsciente, indómita e irresponsablemente como las fuerzas elementales del Cosmos. Hoy se diviniza lo colectivo. Desde hace ciento cincuenta años se han cometido no pocas ligerezas en torno a esta cuestión; se juega frívolamente, confusamente, Con las ideas de lo colectivo, lo social, el espíritu nacional, la clase, la raza, la «cultura» (Spengler). Pero en el juego las cañas se han ido volviendo lanzas. Tal vez, la mayor porción de las angustias que hoY pasa la humanidad provienen de él. Frente a la continua divinización de lo colectivo es preciso aprender a ver lo social tal y como es, a saber: vida humana materializada, mecanizada, y por tanto, hecha naturaleza. Que la sociedad sea esto tiene, sin duda, una parte de ventaja.

Ello permite que Conserve mucho de lo que los individuos crean -sólo los individuos crean-, que acumule el pasado y lo transmita; en suma, que el hombre progrese y no tenga cada individuo por sí que volver a empezar desde el principio y ser siempre un primitivo. Pero tiene también terribles inconvenientes. La gente, la sociedad, tiende cada vez más a aplastar a los individuos, y el día que pase esto habrá matado la gallina de los huevos de oro. En vez de divinizar lo colectivo. lo más importante sería que Europa, así como ha creado tan maravillosas técnicas para dominar a la naturaleza material, supiese tratar parejamente a la naturaleza social y crease unos límites que permitiesen Someter las fuerzas elementales de lo colectivo a la voluntad del hombre responsable.

Deja a un lado --el señor Ortega- reaccionarismos y revo1ucionarismos, que dice van en tropel, y manifiesta que las cosas que pasan en Europa obligan a una nueva organización del Estado y sus eficacias sociales. Berlín, Moscú y Roma, las menos ágiles en política, la vertical más próxima a Asia, ya se han manifestado. Londres, París y Madrid, la vertical occidental de Europa, esperan...

Si España y Castilla iniciaron las teorías del Estado moderno en pasados tiempos, ¿por qué no lo han de hacer ahora?